O LIVRO NEGRO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Direcção de **Renaud Escande**

ALÉTHEIA EDITORES

Fr. Renaud Escande, o.p.
(direcção)

O LIVRO NEGRO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

ALETHEIA
EDITORES

Creative Commons

Título original: *Le Livre Noir de la Révolution Française*

© 2010, Fr. Renaud Escande

Todos os direitos de publicação em Portugal
reservados por:

ALÉTHEIA EDITORES
Escritório na Rua do Século, n.º 13
1200-433 Lisboa, Portugal
Tel.: (+351) 21 093 97 48/49, Fax: (+351) 21 096 48 26
E-mail: aletheia@aletheia.pt
www.aletheia.pt

Tradução:
Maria José Miranda Mendes e João Miranda Mendes

Revisão:
Helder Marques

Impressão e acabamento:
Várzea da Rainha Impressores, Óbidos
www.vri.com

ISBN: 978-989-622-238-3
Depósito Legal: 315479/10

Agosto de 2010

PREFÁCIO

Legítimos e gloriosos, festivos e fraternais, os amplos frutos de uma «razão» aguardada durante séculos: é assim que são habitualmente apresentados os acontecimentos do que constituiu também um dos períodos mais sangrentos da história, inaugurando tragicamente uma sucessão de revoluções e de conflitos que marcaram a Europa até meados do século XX.

Toda e qualquer nação assenta sobre uma mitologia que a fundamenta e unifica, proporcionando-lhe as chaves de interpretação da sua própria história e do seu projecto, permitindo-lhe compreender-se e identificar-se face a outra e fornecendo-lhe, finalmente, uma língua comum.

A nação francesa tem os seus mitos fundacionais. Um dos mais notáveis é, sem sombra de dúvida, a Revolução Francesa. A sua cronologia, os seus actores, os seus acontecimentos, os seus turiferários fazem parte desta grandiosa gesta, épica, majestosa, fazendo-a crer que nasceu de qualquer coisa e em algum lugar. É sempre do interesse de uma nação fazer brilhar os seus mitos fundacionais e é, também, do interesse daqueles que conquistaram o poder mascarar a violência e o arbitrário sobre os quais assentaram o seu domínio.

Mas a história não se escreve como a mitologia e a sua exigência de verdade não deveria deixar-se embaraçar pelos interesses e intuitos utilitaristas.

A ideia de um *Livro Negro da Revolução Francesa* nasceu há dois anos, por ocasião de um encontro entre o editor e um dos autores deste trabalho. O seu projecto consistiu em estabelecer num acto único e pela pena dos melhores especialistas simultaneamente uma «súmula» e um «breviário»: súmula histórica sobre «os bastidores da história e da historiografia revolucionária», valendo-se da análise de alguns episódios chave – ao mesmo tempo fundadores e destruidores; breviário filosófico e político reunindo os perfis e o modo de pensar daqueles que se opuseram à Revolução e cujas perspectivas, longe de serem arcaicas, iluminam os tempos totalitários e democráticos de uma forma tão inesperada quanto pertinente. Uma antologia, enfim, que atesta a violência cega da ideologia revolucionária.

FR. RENAUD ESCANDE, O.P.
Editor

PRIMEIRA PARTE
OS FACTOS

I

A SECULARIZAÇÃO DOS BENS DA IGREJA: SIGNIFICADO POLÍTICO E CONSEQUÊNCIAS ECONÓMICAS[1]

É a Tallleyrand que, sem honra e descaradamente, pertence a vergonha de ter proposto, a 10 de Outubro, «que, para se poder dispor dos meios de enfrentar os seus credores, o Estado se apropriasse da enorme riqueza (sic) constituída pelos bens do clero», o que implica, para que a operação seja rentável, que se roube em benefício dos credores privilegiados, empurrando, eventualmente, as cidades para o crime, em detrimento de Deus, das crianças, dos pobres e dos doentes. É verdade que o próprio baixo clero tinha aberto uma brecha ao sacrificar, sem uma razão válida, a dízima. «Os deputados, mais sensíveis aos direitos dos pensionistas do Estado do que a Deus e aos pobres, defrontavam-se com a questão do direito de propriedade. Como desferir-lhe um golpe de uma tal amplitude menos de três meses depois de o ter declarado inviolável e sagrado?»

Jean de Viguerie[2] resumiu com um traço sugestivo o essencial de um debate tão pesado como este. Esses praticantes de procurador, esses togados e esses advogados punham de lado com a maior facilidade a equidade, desde que lhes fornecessem uma roupagem jurídica conveniente.

Talleyrand, que tinha compreendido o espírito das novas instituições, visava a existência da ordem na nação: a nação dispõe de soberania sobre os grupos e as organizações que existem no seu seio. Só a propriedade individual é que é sagrada. Abaixo, pois, com a colectividade. O homem apenas é homem por si só, portanto, completamente nu em face da nação, que decide soberanamente. É fácil compreender que a liberdade entendida deste modo deixa de existir. Burke explicou-o cabalmente. Assim, torna-se evidente o risco de tirania que o *Contrat Social* de Rousseau assumiu alegremente. «Na brecha»

aberta pelo bispo «precipitaram-se os adversários da propriedade eclesiástica, Mirabeau, Thouret, Treilhard, o abade de Montesquiou.» A defesa foi assegurada com grande talento pelos abades d'Eymar e Maury. A 2 de Novembro de 1789, na votação, quarta data sombria, foi obtida a maioria por 568 votos contra 345. Os bens impropriamente ditos do clero (eram, sim, da Igreja) são colocados «"à disposição da nação" ficando a seu cargo subvencionar as despesas do culto e dos serviços públicos assumidos até então pela Igreja». Como seria possível evitar que a nação não se erigisse juiz daqueles custos e serviços?

Jean de Viguerie ajuizou bem. Este debate põe a nu aquilo em que tanto uns como os outros acreditam. Mas parece-me pôr mais ainda a nu a essência de tudo isso, a verdadeira essência desta embrulhada inepta, a incoerência, a justificação do facto consumado, da via seguida pelo Estado e pela sociedade. A política deles foi um compromisso entre aquilo que tinha sido ingenuamente imaginado, e, por conseguinte, imprudentemente proclamado (cruel império das palavras), e a dura necessidade, totalmente desvalorizada; portanto, um compromisso entre o palavreado anterior e o cão exausto a lutar contra a corrente que veio a seguir. Todavia, é este cão exausto que leva a melhor. «Nas intervenções dos oradores», um leitor tão atento como Jean de Viguerie, «atrás de palavras arrebatadas e declarações de princípio», descobre «hesitações e incertezas». Eles já não conhecem muito bem – mas esta ignorância da parte destes praticantes de procurador da república vale como uma confissão – «as instituições e o direito da antiga França». Conhecem por vezes a letra; raramente o espírito. Pudemos observá-lo quando se tratou dos direitos feudais. Nunca tiveram bem a noção do que estavam a suprimir. O mesmo aconteceu com os bens do clero; tratava-se de uma verdadeira propriedade? Propriedade de quem? De quê?

E qual teria sido a intenção do fundador? Para Barnave, o clero não é mais do que um depositário. O que é sagrado é a sua finalidade. Garanti esta finalidade, pagai o rendimento e apropriai-vos do capital. E tratai de vos enriquecer. Isto pressupõe que deixastes de assumir aquilo que tinha sido assumido. Afigura-se-me difícil que ninguém o tenha pensado e, todavia, não o tenha referido.

Para Talleyrand, é *fifty-fifty*. O clero não é proprietário senão da parte dos bens necessários à sua «honesta subsistência», o resto fica disponível com a condição, apontada por Barnave, de ficar garantida a finalidade. Como Mirabeau, Talleyrand pensa talvez numa parte do alento que teria mantido o núcleo de independência de um regime beneficiário empobrecido mas salvo.

Para o abade de Montesquiou, o clero não é um verdadeiro proprietário, precisamente por causa do regime de inalienabilidade. Já que não pode alienar, que seja o Estado a tomar conta. Isto não passará de mais uma pro-

messa. Desde 1780, elas já não têm conta, e como muito bem diz Mirabeau, cuja vida privada constitui um exemplo de exorcismo eficaz dos escrúpulos: «Libertar-se de um respeito supersticioso por aquilo que se designa por intenção dos fundadores.» Eles já morreram há tanto tempo!

Face a isto, Montlosier recorda: a propriedade é a propriedade. A nação não pode apropriar-se do que não lhe pertence a não ser por direito de soberania, e, por conseguinte, indemnizando os titulares. O abade Maury chama a atenção para o facto de a propriedade não pertencer à nação. Sem propriedade não há liberdade, «porque a liberdade não é mais do que a primeira das propriedades sociais, a propriedade de si mesma». E, ao fim e ao cabo, o comer e o coçar vêm do começar. Com efeito, Boisgelin, arcebispo de Aix, tinha feito uma proposta honesta e vantajosa para todos. Oferecia uma hipoteca de 400 milhões sobre os bens da Igreja para cobrir aquilo que Necker tinha considerado necessário para pôr as coisas a andar: «O clero nunca se negou a ajudar a coisa pública em tempos difíceis.» Convém talvez lembrar, além disso, que estas dificuldades eram puramente fictícias. E que nunca uma França tão próspera contribuíra menos, *per capita*, para a coisa pública.

É então que, à fase da necessidade disfarçada, sucede quase imediatamente a vertigem da omnipotência. Le Chapelier, o destruidor das corporações, que detesta tudo o que ultrapassa o indivíduo, afirma: «Se o clero continuar detentor da propriedade, continuará a formar uma ordem no seio da nação.» Dificilmente se concebe como é que, nesta franja de marginais do seu meio, nestes tipos meio falhados, mal integrados, a ideologia reducionista, que pretende reduzir tudo à unidade, é poderosa. Tal como um Luís XIV em potência, lançam as culpas sobre a nobreza. Destruir todos os tipos de organização social, todas as associações, todas as comunidades, todos os lugares onde antes se vivia bem, tudo o que não seja a grande comunidade, todo e qualquer elemento da sociedade ao qual não se pertença. É verdade que os constituintes nunca tiveram liberdade a não ser nas palavras, nunca no coração. Nenhuma regra de constitucionalidade protege o indivíduo separado de qualquer rede protectora contra a tirania colectiva da assembleia absoluta. A igualdade passa antes da liberdade. Sim, o défice já não é mais do que um pretexto. No entanto, as dificuldades financeiras funcionaram realmente como detonador. Em toda esta questão, a Constituinte parece-me ser ainda mais conduzida do que ela própria a conduzir.

Sim, não há dúvida de que a questão dos bens da Igreja levou a uma radicalização, a tirar consequências não forçosamente incluídas na Declaração de 26 de Agosto. Quando o abade d'Eymar diz, a 18 de Outubro, em sua defesa, «Nós constituímos a parte essencial de um todo» e «Apenas a força pode dissolver o que existiu desde há séculos como elemento constitutivo», prova que a nova nação, poeiras de indivíduos, «sem nada entre o *ego* fatalmente es-

magado e o todo necessariamente tirânico» (a liberdade de associação representará, nos fins do século XIX, uma reconquista da verdadeira democracia em França, que neste domínio tinha sofrido uma tão grande regressão), *ego* felizmente salvo pelo poder conservador da vivência familiar, que o novo estado de coisas, proclamado para satisfazer as exigências de uma minoria ínfima, estava longe de ser universalmente aceite.

Jean de Viguerie insiste muito na intenção perversa, no afrontamento ideológico, no choque de duas concepções do mundo. Não nego que Turgot, na *Encyclopédie*, tenha contestado o valor da fundação perpétua. Encontro o mesmo debate na Espanha das Luzes. Não há dúvida de que a mão morta, quando não é, como em França, controlada pela instituição monárquica, conduz a acumulações excessivas (foi este o caso em Inglaterra e na Boémia) prejudiciais para o bem comum. A própria Igreja, ao longo dos tempos, procedeu a reduções nas obrigações, no que respeita às fundações para a celebração de missas. Demos livre curso aos benéficos efeitos da erosão monetária, da negligência, dos novos compromissos e do esquecimento. Mirabeau exprime brutalmente uma verdade tradicional quando proclama: «Como é que indivíduos ignorantes e limitados teriam tido o direito de acorrentar à sua vontade caprichosa as gerações que ainda não existiam? Nenhum trabalho dos homens é feito para a imortalidade. Se todos os que viveram tivessem tido um túmulo, seríamos obrigados a revolver as suas cinzas para encontrar terras para cultivar...» Evidentemente que sim, mas a vida opera insensivelmente, por etapas. Mais do que uma intenção deliberada, nesses instantes cruéis eu acredito na justificação *a posteriori* e na improvisação.

Jean de Viguerie vai mais além: «A filosofia moderna desde Vico» separa «o tempo profano do tempo sagrado [...]. Portanto, a confiscação dos bens do clero tem um significado profundo. Trata-se simultaneamente de um expediente financeiro, de uma manifestação de anticlericalismo e de uma operação destinada à destruição definitiva das ordens religiosas.» Sim, mas seguindo esta mesma ordem. Sem a necessidade financeira, o resto não teria, sem dúvida, aparecido, pelo menos não se teria imposto. Tudo decorre da mentira, de uma mentira que mata, a da recusa de reconhecer a evidência da insuficiência maciça global da cobrança dos tributos. Tudo decorre desta mentira. Ela leva consigo uma catadupa de outras mentiras, consequentemente, de crimes: «Ao desafio glorioso da antiga cristandade», acrescenta Jean de Viguerie, «esta filosofia (leia-se, as Luzes) opõe o tempo inexorável dos homens, o tempo que faz passar todas as coisas.»

Sim, foi esta a tese de Maistre e de Bonald, a muito bela tese contra-revolucionária. Interrogo-me mesmo se esta tese não tributa à Revolução uma homenagem que ela não merece, atribuindo-lhe um pensamento, portanto uma dignidade. Pelo contrário, recolocada no tempo e no espaço (a França

na Europa e em continuidade), ela consiste antes de mais em rancor, ignorância, fatuidade, estupidez e justificação *a posteriori*. Não seria este desafio glorioso um tanto ingénuo e manchado pelo orgulho? «Tu és pó e em pó te hás-de tornar», diz a antiga liturgia, decalcada sobre a Bíblia, Palavra de Deus. «Se o grão não morre...» O meu Reino não é deste mundo, ele nem mesmo se confunde totalmente com a Igreja visível. O discípulo não é maior do que o mestre. De que vale um sonho de perenidade, amadurecido nestes tempos, para um homem que finalmente atingiu a eternidade? O pensamento das Luzes não é mais compatível – mas, sem dúvida, menos – com a Revolução cristã do que o era o aristotelismo, de que os escolásticos acabaram por extrair uma *philosophia* que se cria *perennis*. A prova é que não implicou, noutros lugares, nomeadamente nos países protestantes, tais dramas e tais rupturas. O que é grave é a ruptura, o encadeamento que ocasiona um saque, um espezinhar da ordem existente.

O começo de Outubro é, na verdade, de capital importância. Ao confiscarem a totalidade dos bens da Igreja, os constituintes não espezinham somente o passado, mas insultam também o futuro. Maury tinha razão ao dizer: «As nossas propriedades garantem as vossas...» Um princípio de direito não pode cortar-se em fatias. É de uma infinita gravidade a resposta de Mirabeau: «Não existe qualquer acto legislativo que uma nação não possa revogar, que não possa modificar quando lhe aprouver as suas leis, a sua constituição, a sua organização e o seu mecanismo...» É o princípio da ditadura, da tirania sem limites, sem entraves e sem princípios da maioria parlamentar. É neste sentido que a França, desde o século XIX ao século XX, está longe de ser um país de liberdade da mesma maneira que a Inglaterra ou a Suíça. Quer a Revolução, quer a III e a IV República, jamais levaram a sério a Declaração dos Direitos do Homem; ridícula é a distinção entre lei ordinária e lei constitucional num país que mudou todos os anos de constituição durante o período dos fundadores idolatrados. A V República fez um esforço louvável ao instaurar o Conselho Constitucional, contrariando os costumes. Entenderam bem: «Nenhuma barreira, nem direito natural, nem regra constitucional»[3] se devia opor, na opinião de Mirabeau, a uma maioria legislativa (neste caso, originada por uma minoria activista no país). Este regime não é mais do que uma forma de tirania. Na perspectiva do Estado de Direito, marca uma regressão em comparação com a prática, no século XVIII, do *Ancien Régime*. É aquilo que Ayek apelida de «democracia ilimitada» e que Benjamin Constant tinha estigmatizado como uma «soberania ilimitada».

Este acto é, sem dúvida, o primeiro acto ostensivo de tirania, um abuso de direito característico. A Assembleia recusava-se a assumir as dívidas do clero. Espoliava, por conseguinte, uma categoria de credores-párias e, sobre-

tudo, mantendo o princípio de supressão, aliás sem equivalência ao dízimo, diminuía a cobrança que era necessário aumentar em prol do bem comum.

Não podemos recusar a análise de Aftalion. Quando se depuram os bons pedaços de retórica desta avalanche de palavras, talvez sejamos tentados a atribuir àquela multidão, que não teve tempo de se tornar verdadeiramente numa assembleia, num corpo organizado, princípios e uma linha de conduta. Quando na realidade se tratou de improvisações desordenadas.

Encostados à parede, tinham desencantado, em Setembro, o tesouro escondido dos seus fantasmas: os bens da Igreja. Não por acaso, evidentemente, o modo de designação tinha sobrerepresentado maciçamente os 5 a 10 por cento dos menos religiosos da nação. Mas o mito do tesouro escondido abrange muito mais do que esta minoria. Não é mais do que a consequência da grande mentira de Estado de 1781. Assim que o alvo foi escolhido, logo o crime foi perpetrado, com uma pressa que revela também uma má consciência. Acabavam de votar dois mil milhões de libras de terras, de pedras, o suor de todo um povo durante mil anos. Uma enorme quantidade, que excede o volume do numerário em circulação: «Entretanto, como os credores do Tesouro não podiam ser pagos» em abadias, igrejas, quadros, bancos de igreja, «os problemas financeiros mantinham-se prementes». O ladrão fica com o produto do seu roubo, com o seu ódio e a sua sede.

A 14 de Novembro, Necker apresenta-se de novo, estátua empoada do comandante. Necessita imediatamente de 170 milhões. O projecto do banqueiro genovês é técnico e sensato. Numa palavra, inspirado no modelo do Banco de Inglaterra, que consistiria em transformar a Caixa de Descontos, que se devia à Turgot, num poderoso banco nacional, que emitiria 240 milhões de papel-moeda, coberto pelos pagamentos futuros (que a Assembleia tinha conseguido esgotar) e a venda a um ritmo moderado (condição de uma venda a uma taxa razoável) dos bens roubados à Igreja. Tratava-se, sem dúvida, do melhor meio de tirar partido deste acto de rapina.

Como é natural, Mirabeau opôs-se a isto. Simplesmente porque a proposta, que era desta vez marcada pelo bom senso, provinha de Necker, de quem ele sonhara tomar o lugar.

Dupont, vem, em vão, em socorro de Necker. Defendendo a solução da Caixa de Descontos, contava-se com a posição de Turgot, que já tinha morrido, com Necker, Dupont e Lavoisier. Mas a nação, entenda-se, a maioria da Assembleia, decide actuar ela mesma, sem «inúteis intermediários», sem outro controlo que não seja o da satisfação imediata e ilusória dos seus desejos, necessidades e impulsos. Se houve alguma ideia que tivesse progredido, foi sem dúvida a de um despotismo ilimitado.

Na verdade, o que Mirabeau propõe, e que irá ser adoptado, é a aquisição da pedra filosofal. Por que é que a nação, na sua vertigem, não teria o poder de

criar a moeda simplesmente com papel, tinta e números? Tudo leva a crer que nove em cada dez dos constituintes não tinham a menor noção de economia política e de ciência financeira.

Em fins de 1789, o tom sobe. Aparentemente, não tinha sido suficiente recuperar «o padeiro, a padeira e o aprendiz» para garantir o sustento da família, tanto mais que, para alimentar artificialmente Paris, é necessária moeda sonante: os camponeses não entregam o seu trigo a troco de uma sombra. Ora, eis que um começo de competência aflora àquelas cabeças, sem dúvida menos mal ordenadas (quanto à topografia das bossas, Lavater está na moda) do que o próprio comité das finanças da Assembleia (convém recordar que esta se considerava a si mesma, simultaneamente, o rei e o Pai eterno). Enquanto não se conseguissem 90 milhões até ao São Silvestre, não fazia qualquer sentido pensar na Constituição.

À medida que os dias vão decorrendo, forma-se um pequeno núcleo em torno de Dupont. Parece que Talleyrand tenta, pelo menos, obter, contra a inevitável colocação à venda dos bens roubados, a tomada em consideração das dívidas do clero e a manutenção da dízima. A «cultura económica» não se propaga tão facilmente quanto uma epidemia de varíola antes de Jenner, mesmo no interior destes Estados Gerais transformados em Assembleia Nacional.

Será necessário fazer notar que esta Assembleia nada tem ainda de parlamentar? As primeiras câmaras dignas deste nome são as da Carta sob a Restauração. Quer isto dizer que a competência não é reconhecida, assim que se afasta da justificação de uma fantasmática saída da espuma, à maneira de Vénus. Esta Assembleia não conhece a sanção probatória da reeleição e, pela sua própria natureza, não é reelegível (antes do decreto da não reelegibilidade). Isto significa, portanto, que nunca uma Assembleia flutuou em tal imponderabilidade irresponsável. Daí deriva que a espiral da irreversibilidade funciona em pleno. A incomensurável tolice da supressão sem compensação da dízima constitui um exemplo disso: não se pode voltar atrás, ainda que levianamente, sobre uma proposta, por irreflectida que seja. Ninguém reclamava a supressão da dízima: uma vez esta supressão prometida, sobretudo quando desviada para o reembolso de empréstimos suspeitos, a dízima tornou-se intolerável.

Depois de ter recusado as soluções moderadas dos seus especialistas acabados de promover, a Assembleia escolheu a pior das soluções, em 16 e 21 de Dezembro de 1789[4], a emissão de 400 milhões de *assignats*[5], para atender ao que era mais urgente, com um juro de cinco por cento. A garantia oferecida sobre os bens da Igreja não passava de uma ficção, uma vez que o contravalor imobiliário não era nem podia ser fixado. Tínhamos corrido o risco de criar uma moeda totalmente fiduciária, sem quaisquer limites, e garantida em concorrência com uma boa moeda, a prata e o ouro.

Duas notas. Em breve se veria funcionar a lei de Gresham. A moeda má repele a boa. Iremos ver o país que possuía a maior quantidade de moeda metálica esvaziar-se do seu ouro e da sua prata, como um corpo ferido se esvazia do seu sangue. Por conseguinte, o crime não compensa. O confisco dos bens que a nação tinha colocado à disposição da Igreja irá servir para remunerar generosamente uma nova classe dirigente, mais boçal, mais ávida, um sindicato de gatunos, ligando-a indissoluvelmente a este novo estado de coisas. A Revolução, ao fazer isto, criara uma situação irreparável.

«A Assembleia tinha portanto acabado, pelo menos aparentemente»[6], de uma maneira desordenada, sem qualquer plano nem ideia preconcebida, «por encontrar uma solução para o problema que tinha justificado a sua convocação e que, durante os oito primeiros meses da sua existência, as suas decisões não tinham feito mais do que agravar. A supressão dos impostos do *Ancien Régime*, antes do estabelecimento de uma nova fiscalidade, colocara as finanças do Estado numa situação de completo descalabro». A Constituinte não se tinha preocupado minimamente com tudo isto, sendo a sua única obsessão a de afirmar o seu poder e de concentrar nas suas mãos tudo o que estava outrora repartido, de uma maneira equilibrada, entre o rei, os ministros e os tribunais soberanos. E Aftalion formula uma hipótese: «É talvez com a finalidade de manter a Corte em situação de dependência» – e eu acrescento, para não alienar o grupo dos beneficiários de pensões do Estado que manipula, como aconteceu em Julho, a população parisiense, única força que, como se verificará em Outubro, assumirá mesmo uma certa independência em relação aos seus primeiros manipuladores. Em resumo, seria por causa deste encadeamento maléfico que a solução de bancarrota «que permite um novo arranque e que a ideologia renascentista da Utopia parecia justificar, não foi adoptada».

Um Estado não pode honrar os seus compromissos se não se assegurar dos meios adequados. Para além de um determinado limiar de endividamento, já não é suficiente afirmar, verbalmente, o direito de propriedade inviolável e sagrado, que deixará de ser respeitado. «Em 1789», a turba inexperiente assumindo-se como o Estado, tendo-se «recusado a recorrer ao imposto, forma de financiamento forçado correntemente admitida», devia, pois, escolher as suas vítimas por outra forma. Qualquer solução que consistisse em espoliar uma categoria em detrimento das outras defrontava-se com o receio de desagradar aos seus mandatários. Por conseguinte, era necessário visar uma categoria muito restrita, os mais ricos e os clérigos que se tenta dissociar da Igreja, ou seja, do conjunto do povo que se mantém cristão.

Mas os bens roubados eram muito insuficientes e foram, aliás, delapidados em benefício exclusivo de algumas dezenas de milhares de comparsas, os novos senhores. Para pagar as suas promessas, alimentar os seus fantasmas e financiar a guerra de agressão, escolhida deliberadamente contra uma Europa

pacífica, a Revolução não encontrou outro meio que não fosse o da inflação. A inflação é o mais atroz, o mais injusto, o mais cruel dos impostos. A inflação constitui, conjuntamente com as perdas da guerra, a causa primordial, a causa Moloc da desclassificação definitiva da França.

Não procureis saber por que motivo as coisas correm mal. Não imagineis que o facto de o imposto apenas cobrir um quinto das despesas possa ter alguma relevância. Não, Clavière, que assume a direcção das finanças, explica: «Conjura contra as finanças.» A crise financeira é um golpe baixo do clero refractário. Jamais alguém o teria imaginado, mas é um silogismo de lógica revolucionária. Se algo na consistência das coisas se opõe à realização do modelo concebido *a priori*, só pode provir da parte do Inimigo. As acusações de Clavière são de tal maneira absurdas que Aftalion[7] pôde constatar que as circunscrições que mais rapidamente e melhor resolveram os problemas foram aquelas em que, sendo os sacerdotes mais numerosos, as estruturas morais, o sentido dos deveres para com os outros, portanto para com a Cidade, foram os mais solidamente conservados.

Totalmente privado de recursos por sua culpa e obrigado a fazer face às exigências de uma guerra que ele quis, declarada e mal conduzida, o governo não tem senão um recurso: o papel, a tinta e a chapa de impressão... para fabricar *assignats*.

Em Abril de 1792, o limite foi levado até 1600 milhões, e em cupões de 50, 25, 15 e 10 *sous*.

A inflação traz consigo a carestia de vida. Em 1792, confiscam os comboios de cereais e matam Simoneau, o *maire*[8], que recusa a taxa que esvazia os celeiros e provoca a fome. Um pouco por todo o lado, violências públicas e incêndios. A sociedade francesa marcha em passos gigantescos para situações de violência «pré-monetária». E como Paris, onde se situa o «povo», goza de um estatuto privilegiado, ir-se-á arranjar o trigo, se necessário com espingardas, e o Estado vendê-lo-á com perdas, à custa da província, à cabeça pensante e criadora de fantasmas do «povo».

Tinha-se experimentado a liberdade, ela exige moeda, passa-se à regulamentação que suprime a alta dos preços com as mercadorias circulando no mercado, depois a Gironda retoma a liberdade.

A própria Montanha tem uma concepção estranha da economia. No lugar do mercado e da moeda, ela vai, pois, combinar a espingarda do exército do interior e a guilhotina do Tribunal revolucionário com um pouco de linchamento espontâneo, aqui e ali, para agradar à sua ultra-esquerda, que acredita na espontaneidade.

Em Dezembro de 1792, apesar do saque dos territórios libertados da tirania (Bélgica, eleitorados renanos), o papel-moeda perde um terço do seu poder de compra. Estando o aprovisionamento das cidades mal assegurado,

uma parte dos extractos mais modestos da população dá ouvidos a Jacques Roux, um antigo sacerdote, e aos seus *enragés*. Olhemos para isto mais de perto. Os *enragés* dizem somente, juntando o gesto à palavra, o que os montanheses debitam pomposamente na tribuna da Convenção: ou o mercado ou a guilhotina. A Convenção montanhesa escolheu a guilhotina. O extremismo e um dirigismo violento, que se apoia sobre uma multidão de pequenos funcionários, dos ociosos das secções e dos clubes, que conseguiram arranjar empregos mal remunerados, é verdade, mas que asseguram consideráveis vantagens indirectas em espécie e proporcionam a satisfação de aterrorizar e, por vezes, de matar.

Mas este sistema funciona apenas como o sono de quem sofre de insónias, à força de soníferos, com a condição de reforçar regularmente a dose. A economia montanhesa fundamenta-se na curva crescente das execuções para servirem de exemplo, estabelecida por Jean-François Fayard – os genocídios do Oeste e do Sul – e na subida regular da moeda fiduciária. Sob o poder da Montanha, passou-se de três para oito mil milhões. Até atingir 20 mil milhões com a chegada do Directório. Durante um ano, os *assignats* mantiveram-se entre 28 e 10 por cento do seu valor nominal, antes de acabar como o marco, em 1923, a zero.

Este sistema ineficaz multiplica os parasitas. Com a moeda que se volatiliza, os investimentos caem drasticamente, as obras de conservação deixam de ser feitas: Chateaubriand observa que a França deixou de saber o que era o uso da pintura durante 10 anos. O *assignat* permitiu, todavia, a espoliação de uma antiga classe dirigente culta, em benefício de uma outra inculta. Permitiu o enriquecimento daqueles que serviram este regime. Enriqueceram-se ao serviço das assembleias-tiranas, como desde há muito não se enriqueciam ao serviço do rei, desde que os reis deixaram de ter necessidade de enforcar os seus financeiros para lhes fazer devolver o que estes tinham extorquido. Eu não vejo neste regime nada que mereça ser comemorado para além de uma só curva orientada para cima, a das mortes – por doença, fome, miséria, morte violenta.

Afigura-se-me que a França, em 10 anos de revolução e 23 anos de guerra, teria perdido cerca de 10 vezes o que representavam num ano a formação de capital e a acumulação anual da inovação que se verificavam nos finais do *Ancien Régime*. A inovação é tudo. É indigno fazer acreditar que a regressão em direcção ao caos tenha criado um clima favorável à inovação. É na Inglaterra e na Escócia, que então viviam em paz, e já não em França, que a inovação se desencadeia.

As perdas em homens instruídos, as perdas em inteligência, em capacidades criadoras, são proporcionalmente mais elevadas do que as impressionantes perdas em vidas humanas.

Neste período, a guilhotina é, sem dúvida, o verdadeiro símbolo deste regime. Está certamente na memória de todos que, à partida, a intenção hipócrita era humanitária. Matar com toda a facilidade, com limpeza, sem fazer sofrer. O que não exclui os floreados dos setembristas e dos bandos de Turreau, na Vendeia, que foram honestamente remunerados pelos serviços prestados. De qualquer modo, é a cabeça que se corta, a inteligência, sob todas as suas formas, que deixa de ter o suporte. No momento, realmente muito mal escolhido, do grande arranque técnico e científico. Que profunda é a incompatibilidade entre a Revolução política à maneira francesa e a Revolução inovadora, industrial e técnica, à maneira inglesa!

PIERRE CHAUNU,
do Instituto

II

O 14 DE JULHO DE 1789: ESPONTANEIDADE COM PREMEDITAÇÃO

«De todos os acontecimentos que giram à volta do proscénio do imaginário nacional e enchem a memória colectiva, a tomada da Bastilha é, sem dúvida, aquele que contém a maior carga de emotividade e de simbologia.» Assim se exprimia Guy Chaussinand-Nogaret na sua pequena obra destinada à preparação do «Bicentenário» da tomada da Bastilha.[1] Todavia, depois da «emoção», chega também o escrúpulo, que inclui o de abordar de novo, no plano histórico, um tema que, por mais rebatido que tenha sido, nem por isso conserva menos um inocultável valor de mito.

Quando, no dealbar do ano de 1989, a França inteira se preparara para «entrar em catarse religiosa», segundo a expressão tão feliz do falecido reitor Yves Durand, a atenção dos historiadores tinha-se orientado, por necessidade, para estes acontecimentos bem conhecidos que se sabia e se desejava fossem fundacionais. A historiografia reflecte este último aspecto, reagrupando o maior número de obras e de análises à volta das três datas chave de 1789 (porque a tomada da Bastilha suscitou, a partir do fim do ano e em 1790, vários relatos «históricos»), seguindo-se-lhe o centenário e, finalmente, o bicentenário. A bibliografia é vastíssima. É o primeiro indício da amplitude do acontecimento. Comentários, testemunhos e relatos floresceram sob o impulso do acontecimento. Por sua vez, os historiadores apossaram-se dele; a lista dos títulos é interminável. A actividade dos institutos e das sociedades especializados na história da Revolução Francesa[2] renova constantemente tanto os debates como os pontos de vista, o que, ajudado pela melhoria das técnicas de difusão[3], não facilita a síntese e faz sentir-se modesto aquele que se aventura neste mar tumultuoso.

O conjunto destes debates e pontos de vista encontra a sua unidade na aceitação unânime da data de 14 de Julho de 1789 como constituindo o princípio da Revolução, como primeira destas «jornadas» que fizeram a França revolucionária e, acessoriamente, como origem da nossa festa nacional[4]. Todavia, reconhecia Chaussinand-Nogaret, «suponhamos a Bastilha tomada em outros tempos, 50, 20 anos mais cedo: ela não teria passado de um motim suscitado pelo desespero, pela cólera ou pela fome, revolta de

campónios contra a ordem das pessoas honestas»[5]. Verifica-se nesta constatação o sinal das múltiplas perplexidades e controvérsias suscitadas pela tomada da Bastilha. Com efeito, em 1780, foi tomada de assalto e incendiada uma prisão inglesa: nem por isso a face do mundo sofreu qualquer alteração[6]. Na França de 1789, verificou-se o começo do fim de um mundo. Entre esta possível e singular redução do acontecimento a uma banal insurreição e a grandiosa epopeia dos conquistadores da Liberdade que a literatura incensa[7] desde há mais de dois séculos, mede-se o afastamento entre a realidade e o mito. Esta discordância convida a que nos interroguemos sobre as forças profundas que fazem de uma «emoção popular», violenta mas não excepcional, o eixo de uma viragem da História[8].

OS ACONTECIMENTOS

O dia 14 de Julho de 1789 aparece como o ponto culminante de uma série de motins e de violência aberta em Paris, na madrugada de 12 de Julho, pelo anúncio da demissão de Necker.

O pretexto contém em si mesmo um programa completo: Necker, genovês, banqueiro, muito ligado aos salões, clubes e às lojas maçónicas[9], tinha-se tornado o principal ministro no mês de Agosto de 1788, ao mesmo tempo que um decreto do Conselho do Rei tornava oficial a convocação dos Estados Gerais[10]. Em Paris, a sua ascensão ao poder, com o pretexto de satisfazer a vontade popular, dera lugar, no mês de Agosto de 1788[11], a motins rapidamente dominados pelo marechal de Biron[12]. A demissão do ministro, decidida por Luís XVI no Conselho da manhã de 11 de Julho, fazia prever reacções que o rei não devia ignorar.

Os acontecimentos[13] encadeiam-se com muita rapidez: a notícia da demissão do ministro espalha-se em Paris na manhã de 12 de Julho. É domingo. Imediatamente se agrupa uma multidão no Palais-Royal, oradores improvisados, como Camille Desmoulins[14], de pé sobre mesas, fulminam o poder com as suas moções incendiárias, instigam à revolta, espalham por todo o lado as profecias mais assustadoras. Adornam-se com um emblema; uma folha arrancada de uma árvore serve de distintivo: verde, cor da esperança... Formam-se cortejos. Exibem, cobertos por crepes de luto, os bustos de Necker e do duque d'Orléans e obrigam a encerrar todos os espectáculos. Pilham os armeiros.

Pelo fim da tarde, as manifestações degeneram. A turba invade os jardins das Tulherias e importuna o regimento Royal-Allemand estacionado na Praça Luís XV. O príncipe de Lambesc[15], que o comanda, recebe ordem de desbloquear a entrada das Tulherias[16]. «É esta ordem» comenta então o his-

toriador Jacques Godechot, «que vai transformar em insurreição o que não era mais do que uma manifestação»[17].

Iremos ver... O marquês de Bésenval, comandando as forças armadas em Paris[18], decidiu fazer passar as tropas dos *Invalides*, onde se encontravam acantonadas, para a margem direita: a passagem fez-se utilizando uma barcaça, e levou um tempo considerável. As tropas, chegadas já noite avançada aos locais do motim, retiraram-se para o Campo de Marte.

Na noite de 12 para 13, a multidão deslocou-se para as barreiras da alfândega da cidade. Quarenta destas barreiras, de um total de 54, foram incendiadas. Felizmente que estes incêndios deliberados não pegaram fogo aos bairros populares... Toca a rebate. Por ordem da assembleia dos eleitores (mantida ilegalmente depois da eleição dos deputados aos Estados Gerais)[19], disparam o canhão de alarme. Na manhã de 13 de Julho, muito cedo, o convento de Saint-Lazare é atacado e pilhado; acusavam-no de açambarcamento[20]. O convento tinha de alimentar quotidianamente 500 pessoas, sem contar com os pobres e com os desempregados do bairro. Apesar de tudo, estes mesmos pobres, a fazer fé na historiografia clássica, participam no ataque.

A sublevação dirige-se, de facto, para as prisões: a de Saint Lazare, de la Force são abertas e os prisioneiros aclamados. Todavia, «a multidão foi manifestar-se diante das outras prisões, mas recusou dirigir-se à de Bicêtre e à de Châtelet, porque essas prisões, constava, tinham aprisionados "criminosos perigosos".»[21] Ao mesmo tempo, as assembleias de distrito deliberam a criação de milícias burguesas: 12 000, diz-se, ou 24 000 homens, no princípio, depois 48 000, que, desde logo, é necessário reunir e, sobretudo, armar. Eis um pretexto para relançar a sublevação. Precipitam-se para o *Hôtel de Ville* onde, sempre por iniciativa dos distritos, foi estabelecido um *Comité permanent* tendo à cabeça, como que para legitimá-lo, o delegado dos comerciantes, Jacques de Flesselles. Intimado a entregar as armas, este último tergiversa, manda-os de volta para os *Invalides* onde os obrigam a pedir ordens a Versailhes. Começa a espalhar-se o boato de que a pólvora de que necessitam foi transferida do arsenal para a Bastilha. Entretanto, pilham a arrecadação de móveis onde, evidentemente, apenas se encontravam armas de colecção.

Na manhã de 14 de Julho, os amotinados, numerosos, dirigem-se para os *Invalides*: exigem as armas requisitadas na véspera e, como o governador, Sombreuil, tinha pretendido negociar, aproveitam-se de ter sido aberta a porta e invadem e pilham 30 000 a 40 000 espingardas que aí se encontravam, canhões e um morteiro. Cerca de nove horas antes, já se tinha acumulado uma multidão ao pé da fortaleza da Bastilha. Todos os amotinados se dirigem para lá. Antiga porta de Paris, transformada em prisão de Estado, a Bastilha, com as suas oito torres redondas, dominava, maciça, o *faubourg* Saint-Antoine[22]. A sua guarnição habitual era então composta por 82 inválidos, mas tinha sido reforçada alguns dias antes por um destacamento de 32 soldados suí-

ços do regimento de Salis-Samade, comandados pelo tenente Deflue, de que se conserva um relato dos acontecimentos, um dos raros que provêm dos defensores da ordem[23]. Governava a Bastilha o marquês de Launay[24], cuja residência dava para um pátio – chamado do Governo – que formava uma esplanada em frente da ponte levadiça principal da fortaleza e se prolongava por um átrio, de dimensões bastante exíguas, e fechado por uma outra ponte levadiça aberta sobre a cidade. Na manhã de 14 de Julho, contrariamente ao seu primeiro movimento (confirmado pelo relato de Deflue) que consistia em defender durante o mais longo período de tempo possível as primeiras defesas da fortaleza, ou seja, a ponte levadiça denominada de ponte de l'Avancée, Launay ordenou a retirada para o interior da própria Bastilha: esta encontrava-se armada de 15 canhões, mas apontados para o céu, no cimo das torres, e de três canhões de campanha no pátio interior, que apontaram para a porta de entrada[25].

Às dez horas da manhã chega à Bastilha uma primeira delegação da comuna e entra: é recebida por Launay que promete recuar os canhões das torres; a promessa é executada. Em seguida convida os emissários a almoçar. Antes do fim destes ágapes, aproxima-se uma segunda delegação, ao mesmo tempo que começa um tiroteio em todos os sentidos. Assiste-se então à escalada das reivindicações: primeiro era: «Queremos armas!»; depois passou a ser: «Retirem os canhões»; finalmente começa-se a tratar de coisas sérias: «Nós queremos a Bastilha!» Aos gritos de «Abaixo a tropa!», os amotinados aumentam em número e em violência.

É pelo meio da tarde que se deve ter verificado o ataque da ponte de l'Avancée: utilizando as construções pegadas ao muro da cerca, alguns revoltosos introduzem-se no primeiro pátio e fazem cair, a golpes de massa, o contrapeso da ponte levadiça que, ao abater-se, esmaga alguém. A populaça entra de rompante pelo pátio do Governo onde é acolhida, quando se aproxima da ponte levadiça da própria fortaleza, por uma fuzilaria que provoca o pânico e o recuo dos amotinados. A seguir, alguns cabecilhas empurram carroças cheias de palha e de lixo a que pegam fogo para ocultar os movimentos aos olhos dos defensores da Bastilha. Durante longas horas, os tiros contra a poderosa fortaleza não produzem, evidentemente, qualquer resultado.

A chegada, lá pelo meio da tarde, de um destacamento de *gardes-françaises*[26] comandado por Hulin[27] precipita os acontecimentos: Hulin, passado para o lado dos revoltosos, coloca em bateria duas peças de artilharia em frente da ponte levadiça interior. É esta acção que determina Launay a responder favoravelmente a uma quarta delegação da comuna: redige apressadamente um papel, pelo qual aceita a rendição da Bastilha em troca da promessa de que a guarnição nada sofrerá. Um dos revoltosos (posteriormente, vários, entre os quais Maillard[28], reivindicaram esta honra), colocado em equilíbrio na ponta de uma tábua, recebeu o papel por cima do fosso[29].

O episódio que se segue é muito tristemente célebre: a turba invade a Bastilha, Launay é empurrado até ao *Hôtel de Ville*, espancado e, finalmente, massacrado a golpes de sabre. A sua cabeça, cortada à faca pelo ajudante de cozinheiro Desnot, é passeada por Paris inteira na ponta de um chuço, em breve acompanhada pela do magistrado delegado dos comerciantes, Flesselles, que assassinaram no meio da confusão. Beberam o sangue das infelizes vítimas: «Acto de um gosto duvidoso», concluiu o professor Jean Tulard, «mas que vai generalizar-se durante os anos que se vão seguir e tornar-se numa forma de "civilidade" revolucionária para com as vítimas de renome.» Por seu lado, Jacques Godechot, repetindo Babeuf, decreta serenamente: «Desde os seus primórdios, a Revolução tinha sido colocada sob o duplo signo dos ideais de liberdade e de igualdade, herdado dos filósofos, e dos massacres legados pela violência e pela arbitrariedade do *Ancien Régime*.»[30]

O número total das vítimas eleva-se, apesar das variações das estimativas, a 98 do lado dos assaltantes[31], aos quais se juntam uns 73 feridos. A defesa teve um morto e três feridos durante as operações, mas é necessário juntar igualmente os massacres de Launay, de Flesselles, de três oficiais do estado-maior e de alguns inválidos[32]. Naquele dia, «a tragédia desceu às ruas»[33].

A primeira conclusão que inspira este relato, embora resumido, dos acontecimentos é que, contrariamente a uma lenda persistente, a Bastilha não foi tomada de assalto pelos revoltosos: ela rendeu-se. Outrora, os livros escolares e, hoje, as enciclopédias difundiam e difundem abundantemente imagens fortes[34] de um povo vigoroso e corajoso, fazendo tombar, somente pela força do seu ardor patriótico, uma das mais poderosas fortalezas medievais: «O povo de Paris», regista o artigo do *Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire*, «armado de varapaus e de espingardas tomadas nos *Invalides*, avançou para a Bastilha. O governador Delaunay, que dispunha apenas de uma guarnição irrisória, fez disparar o canhão sobre os amotinados, dos quais morreram uns cem. A Bastilha foi então tomada de assalto e Launay massacrado juntamente com três oficiais...»[35] Eis aqui, entre outros[36], um belo testemunho da epopeia revolucionária: «Assim sucumbiu a Bastilha», exclamava ainda Georges Lefebvre, «graças à heróica obstinação de algumas centenas de combatentes»![37] O mito durará para sempre?[38]

AS TESES EM PRESENÇA

Foram inumeráveis as tentativas de explicação deste acontecimento. As teses em presença são muito contraditórias. Agrupá-las-emos em dois campos antagónicos.

De um lado, um certo número de relatos e de comentários, muitas vezes favoráveis à Revolução, apresentam o acontecimento de três maneiras

diferentes, mas, em vários aspectos, complementares, especialmente pela fé comum na espontaneidade da insurreição. Entre os partidários desta espontaneidade revolucionária, encontramos, naturalmente, os raros revolucionários que se sentiram obrigados em dar uma explicação ao fenómeno. Eles assumem, como Dusaulx, um louvor incondicional por «este povo naturalmente bom, corajoso, cujo ardor patriótico foi de tal ordem que apavorou[39] os maus cidadãos» e que «nada fez nesta conjuntura que não fosse honesto, necessário e perfeitamente conforme à justiça imprescritível de todos os lugares e de todos os tempos»[40]. Mais tarde, Taine, ainda que se indignasse com os horrores da Revolução e tivesse destruído um certo número de lendas, mostra-se favorável à tese da teoria espontânea. Os democratas românticos, como Michelet, dotaram o povo desta intuição infalível que o impulsiona irremediavelmente em direcção ao que é bom para ele[41].

Neste quadro geral, tratar-se-ia, em primeiro lugar, de uma revolta «da fome», ou seja, a metamorfose da recessão económica que a França suportava havia já alguns anos: o povo de Paris, esfomeado, miserável, suportando em pleno e directamente a crise acompanhada pelo desemprego, que grassava desde 1787[42], revolta-se por exasperação, inquietação e indignação contra um governo que nada faz para aliviar a sorte dos mais deserdados, em particular contra uma rainha que, pelas suas inabilidades verbais, cuidadosamente divulgadas, centraliza as cóleras, amarguras e aspirações à mudança. Em Julho de 1789, a população parisiense receia uma dessas crises frumentárias às quais, desde a Guerra das Farinhas[43], se poderia atribuir o carácter de surpreendente alavanca política[44]. Todavia, se a colheita de 1788 tinha sido afectada por intempéries terríveis, a desse ano prometia ser boa e estava a ser objecto de uma vigilância particular por parte das autoridades: em 4 de Julho, por exemplo, a pedido do procurador-geral do rei, o Parlamento de Paris emitiu um decreto autorizando todas as instâncias judiciais inferiores, mesmo as dos grandes senhores, a tomar quaisquer medidas julgadas convenientes para impedir os estragos que os pombos pudessem infligir ao trigo tombado em alguns locais pelas chuvas recentes[45]. Por isso, a escola dos Albert Mathiez, Georges Lefebvre[46] ou Paul Chauvet[47], segura dos testemunhos – inquestionáveis – dos contemporâneos sobre a escassez do pão, o seu elevado preço, «a sua cor escura [e] o seu cheiro infecto»[48], pretende encontrar a mola real da insurreição na situação económico-social de Paris nos finais do *Ancien Régime*. Sobre o tema de «a revolução burguesa com apoio popular[49]», os historiadores têm-se debruçado longa e doutamente sobre as curvas económicas, sobre o desequilíbrio crescente ao longo do século entre o aumento médio dos preços do trigo (62 por cento) e dos salários (20 por cento)[50], sobre o limiar crítico dos desequilíbrios da subsistência, etc. Jacques Godechot persistia nesta via, não obstante as querelas historiográficas: «Que podia significar a demissão de Necker senão [...] a

subida ainda mais acentuada dos preços dos cereais e do pão, pois Necker aparecia como o homem que acabava com os açambarcadores?»[51] Daí teria provindo esse medo, pânico que se teria apoderado do povo. Assim é sustentada esta espontaneidade da insurreição que serve simultaneamente para absolvê-la de todo o pecado original. A propósito de Saint-Lazare, o mesmo autor continuava em idêntica via: «Foi sem dúvida a fome que levou os pobres ou os necessitados à pilhagem. Os burgueses preocuparam-se com o interesse geral, levaram o trigo a *les Halles*.»[52] Na realidade, a questão das subsistências, tão sensível numa economia agrícola, pode justificar um nervosismo permanente verificado nas populações urbanas, a reactividade evidente do povo parisiense ante os rumores inquietantes que se espalhavam periodicamente na cidade, sobretudo depois da Primavera de 1789. O próprio rumor, no entanto, devia procurar a sua causa noutro lado[53]. Todavia, obrigada a inferir uma «forma de paternalismo em favor do povo» por parte da monarquia, a historiografia observa que a corrente dos «economistas», liberal, gozando pouco do favor dos reis, apesar dos complôs de Quesnay e das tentativas de Turgot, triunfa *depois* do 14 de Julho, de que não é, de modo algum, a vítima[54]. Aliás, os slogans entoados pela multidão ao pé da Bastilha não fazem uma única vez alusão às subsistências. «Não foi para comer que o povo atacou a Bastilha», afirma Jean Mistler[55]; a pitança teria sido magra: dois sacos de farinha ao lado de uma quantidade de ferro-velho e de pedras, de que se diz, quando da sua frustrante descoberta, que era destinada à defesa da fortaleza[56]. Quanto à confiança em Necker, sobre o plano económico, ela não podia resultar por si só de um sentimento espontâneo das populações, mas somente de uma propaganda hábil: numa das suas intervenções na Assembleia Constituinte, não se tinha Necker dedicado a uma pintura pouco reconfortante da situação, acrescentando: «Quando os homens tiverem feito tudo quanto está ao seu alcance, já não resta senão submeter-se com paciência às leis da necessidade e aos decretos da Providência.»[57] Haveria nisso matéria para sossegar os inquietos?

A segunda hipótese consiste em descrever o 14 de Julho como uma insurreição contra «o arbitrário». A Bastilha seria o «símbolo do despotismo»: «Possa esta imagem terrível», exclama o autor da *Gazette Nationale* ou do *Le Moniteur Universel*, de 25 de Julho de 1789[58], «aumentar em todos os corações o santo amor da liberdade, fazer tombar estas torres [...] e todos estes monumentos do despotismo!» Michel Winock, como se fosse um eco, dois séculos mais tarde, exprimia-se nestes termos: «Foi como uma festa fúnebre e alegre dos escravos libertados. A Bastilha tomou então todo o seu sentido emblemático: uma prisão de Estado onde jaziam as vítimas do arbítrio régio, que tinha sido forçada, aberta, libertada. O sinistro símbolo da servidão deixara de existir.»[59] Estamos ainda em pleno mito da Bastilha.

Os estudos que foram realizados, desde o século XIX, mostram, ao contrário, que a Bastilha só se tornou um símbolo *depois* dos acontecimentos[60]: portanto, isso não podia constituir o móbil da sublevação nem a explicação desta insurreição «espontânea». Jacques Godechot reconhece, aliás, que a Bastilha já não era, no fim do século XVIII, a prisão mais receada de Paris. Ela constituía, sem dúvida, o lugar onde se encerravam as pessoas a quem era destinada uma *lettre de cachet*[61]: estas tinham sido atacadas violentamente pelo conjunto dos oficiais dos tribunais judiciais superiores do reino, a que chamavam parlamentos, porque subtraíam certos casos à sua jurisdição[62]. O próprio povo ficava indiferente a este problema que não lhe dizia respeito: as vítimas destas *lettres de cachet* eram escritores censurados pelas suas publicações clandestinas e subversivas, a maior parte das vezes filhos de família, debochados, encarcerados a pedido das suas famílias como forma de evitar o escândalo. A alusão, nos cadernos de reclamações dos Estados Gerais, à supressão das *lettres de cachet* encontra-se apenas ao nível dos cadernos de bailiados, raramente ao nível dos cadernos de aldeias, sendo de notar que a redacção dos ditos cadernos foi feita, na maior parte dos casos, por homens de leis, advogados, influenciados pelas reivindicações dos «parlamentares», como pouco a pouco se criou o hábito de os chamar desde há meio século a esta parte, e das ideias das Luzes[63].

A Bastilha, em Julho de 1789, não abrigava senão sete detidos: quatro falsários, dois loucos e o conde de Solages, o único que poderia ser considerado como «vítima do arbitrário». Era pouco. Michel Winock deplorava-o, acrescentando que, de qualquer maneira, a realidade não necessita de coincidir com as ideias feitas, os boatos falsos ou as imaginações[64]. Além disso, nos finais do século XVIII, o tratamento dos prisioneiros na Bastilha era decente [65], mas, para legitimar a revolta, era preciso fazer da Bastilha um horroroso e injusto engenho de tortura. Dusaulx, tanto como *Le Moniteur Universel*, a partir do Verão de 1789, empenha-se nesta tarefa: tendo feito uma inspecção à fortaleza durante a sua demolição, que começa logo nos dias que se seguiram à sua tomada, garante ter descoberto «*oubliettes*»[66] e calabouços: não são mais do que geleiras e latrinas. Juntou um esqueleto, uma grilheta e uma cadeia pesada encontrados, respectivamente, nos degraus de uma escada, perto dos fossos e numa masmorra, para se indignar à sua vontade pelo tratamento assustador que infligiam aos prisioneiros, apodrecendo para sempre num cárcere, com uma grande bola de ferro presa ao pé! Descreve instrumentos de tortura abomináveis: «Vi aquele velho colete de ferro, inventado para prender um homem por todas as suas articulações do corpo e reduzi-lo a uma eterna imobilidade...» Não se trataria antes de uma armadura antiga? Dusaulx não o garantiria, ele que recorda ingenuamente «várias outras máquinas, não menos articuladas, não menos

destrutivas, mas das quais... ninguém poderia adivinhar os nomes, nem a sua aplicação directa»[67]. E deu em confundir uma prensa apreendida em casa de um tipógrafo em 1786 com um engenho de guerra. Assim lançado, podia permitir-se o que quer que fosse e termina a sua descrição com este desafio: «Aliás, pode-se caluniar a Bastilha?»[68] Como se fosse um eco às suas palavras, Bailly, futuro *maire* de Paris, evocando os 15 canhões da Bastilha, que serviram de pretexto à hostilidade da multidão contra ela[69], reconhece: «Foram úteis e *necessários* [sic], e, se não tivessem estado lá, não estaríamos hoje no *Hôtel de Ville.*»[70] É a partir destes «testemunhos» que a lenda se formou. Dusaulx prossegue: «Sigamos portanto estes vingadores da Pátria, estes anjos exterminadores do tenebroso palácio do despotismo.»[71] Ele exalta-se: «É-se tentado a acreditar que avançamos em grandes passadas para o grau de perfeição de que a natureza humana é susceptível.»[72] Com o distanciamento dos dois séculos passados, este entusiasmo afigura-se bem ingénuo... ou suspeito.

A última hipótese avançada pelos adeptos da espontaneidade do movimento é a de uma reacção de medo e de autodefesa, desde logo perfeitamente legítima face à hidra aterrorizadora de um «complô aristocrático», de um «complô da Corte». Em apoio desta tese, adianta-se confusamente a «duplicidade do rei [sic][73]» face à Assembleia Constituinte e, sobretudo, a famosa concentração das tropas à volta de Paris: anunciou-se 30 000 homens, a maior parte deles de regimentos estrangeiros. Contudo, a acreditar nos números estabelecidos por Jacques Godechot, segundo os Arquivos do Exército de Terra, em Vincennes, o total das tropas dirigidas contra Paris não teria podido ultrapassar 5 500 homens[74]. Adicionados às forças da ordem permanentes em Paris, isso não poderia constituir uma massa de 30 000 homens a não ser na imaginação esquentada de propagandistas hábeis[75]. Mas a vontade de justificar os medos espalhados na capital não tem a ver com estatísticas. Deste modo, Jacques Godechot pode concluir: «As ordens de movimento dadas às tropas provam que, desde 26 de Junho, o rei tinha decidido que o seu golpe de força se realizaria a 13 de Julho, já que seria nessa data que a concentração terminaria.»[76] É evidente que, desde há vários meses, se difundiam boatos alarmantes, muito numerosos, à medida da louca esperança que se depositava nos Estados Gerais, e isso inquietava muitos: «O que consta hoje publicamente é que os Estados Gerais não se realizarão; a inquietação é geral»; em 13 de Junho, segundo o mesmo «observador», diz-se que «o clero, a nobreza e o Parlamento se reuniram para decidir concertadamente a queda do Sr. Necker»; «Há a expectativa de que os nobres montarão a cavalo.» Mas donde poderiam provir esses rumores? Jacques Godechot retoma este mesmo testemunho: «Recebi a informação e sei de fonte fidedigna que vários deputados aos Estados Gerais, em especial

os párocos [...], mantêm correspondências perigosas e procuram sublevar o povo contra a nobreza e o alto clero...»[77]

Ao longo de todo o período da própria revolta, as «testemunhas», muitas vezes burgueses comodamente instalados nas suas casas, como Beffroy de Reigny[78], fazem-se eco dos boatos assustadores que se propagam por todo o lado: quando o príncipe de Lambesc recebe a ordem de desimpedir as Tulherias, os acontecimentos são pintados com as mais negras cores: o príncipe «teve a temeridade de se precipitar com as suas tropas, de entrar num jardim público, à mão armada, no momento em que uma imensa multidão de cidadãos... desfrutava em segurança o prazer do passeio»; «Diz-se», indigna-se o infeliz burguês, fazendo fé nos falatórios mais inverosímeis, «que ele teve a desumanidade de maltratar um velho que, encontrando-se por acaso à sua passagem, tinha caído de joelhos, para lhe implorar que o perdoasse»[79]. No extremo oposto de tal versão, as *Mémoires* de Bésenval não deixam qualquer dúvida sobre a inanidade, nem sobre a origem, destes rumores subversivos: «As tropas, ao deslocarem-se para a Praça Luís XV», escreve ele, «foram invectivadas por ditos injuriosos, pedradas e tiros de pistola; vários homens foram gravemente feridos, sem que escapasse aos soldados um simples gesto de ameaça...»[80] Depois do episódio da tomada da ponte de l'Avancée, foi posto a circular que o próprio Launay tinha feito baixar esta primeira ponte para poder atirar melhor sobre a multidão caída na armadilha do beco sem saída que representava o pátio do Governo[81]. Podia-se então espalhar aos quatro ventos a «traição» de Launay...

Tudo isto não impede o historiador de concluir: «Não é necessário formular a hipótese de um complô, maçónico ou orleanista, para explicar a sublevação de Paris – e da França – ao ser recebida a notícia da demissão de Necker.»[82]

Esta última nota leva-nos a examinar as teses, por vezes ardentemente «contra-revolucionárias», mas igualmente incluídas nos trabalhos «revisionistas» anglo-saxónicos[83], a propósito da tomada da Bastilha. Foram formuladas a partir de finais do ano de 1789 e durante a própria Revolução; foram reestudadas por historiadores como Lombard de Langres[84], Taine, no século XIX, Frantz Funck-Brentano[85], mais explicitamente ainda por Gustave Bord[86], mais tarde por Bernard Faÿ[87], Pierre Gaxotte[88] ou Jean Mistler. Na continuação da maior parte dos contemporâneos dos acontecimentos, amigos ou inimigos do «povo», tais como Montjoie, Marmontel, o marquês de Ferrières[89], Sourdat[90], Barruel, o próprio Dusaulx, intervenientes tais como Jacob-Job Élie, um dos poucos oficiais de carreira a comandar uma das colunas de insurrectos[91], *todas* estas teses sublinham a preparação[92] da sublevação por «facções»[93], aliás diferentes segundo as interpretações; elas afirmam tanto a

manipulação da multidão como a violência sanguinária da acção. A primeira ideia é a do complô orleanista: foi sustentada por Montjoie na sua *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Égalité*[94]. Nesta visão, o duque d'Orléans aparece como o centro de um vasto complô tendendo não à destruição da própria realeza, mas à elevação do duque d'Orléans ao trono, em substituição de Luís XVI, no quadro de instituições liberais à inglesa. Esta tese era acreditada por testemunhos numerosos e variados: em 1789, o Palais-Royal, na opinião de todos os contemporâneos, era o centro mais agitado de Paris, «era sempre o vulcão de onde se lançavam torrentes de fogo que abrasavam a nossa feliz pátria»[95]. Segura da impunidade pelo privilégio judiciário de que beneficiavam os palácios dos príncipes de sangue, uma multidão de plumitivos, usurários, de gente de reputação duvidosa e ainda menos recomendável frequentadora de cafés, de livrarias e das casas de *rendez-vous* das galerias do Palácio. Clubes e salões atraíam aí a fina flor da «filosofia»[96]. A partir da abertura dos Estados Gerais, vinham aí saciar-se, cada vez em maior número, de tiradas anti-governamentais que os oradores improvisados gritavam do alto das mesas: «Amaldiçoava-se o governo, atacava-se o chefe supremo da nação.»[97] O livreiro Hardy, em 9 de Julho, fala de «a fermentação extraordinária que se desencadeava no Palais-Royal em relação à chegada contínua de novos regimentos». No dia 10, ele nota «a efervescência temível no Palais-Royal»[98]. Arthur Young, em viagem através da França, declara o seu espanto «de que o ministério permita tais ninhos e tais centros de sedição e revolta»[99]. Rivarol afirma que ele se tinha tornado «o foco das centelhas que estavam latentes em todas as cabeças[100]; «Formou-se no café Foy, acrescenta ele, como que uma outra assembleia das comunas que, pela vivacidade das suas deliberações, a perpetuidade das suas sessões e o número dos seus membros, ultrapassava a de Versailhes»[101].

Começava-se a relatar o papel do duque d'Orléans nos motins de Agosto de 1788, revelado pelo inquérito do Châtelet, e nos do Réveillon de Abril de 1789 quando a passagem da carruagem ducal tinha permitido aos amotinados forçar a barragem da ronda e pilhar a casa[102]. O Palais-Royal acolhe os guardas franceses desertores do seu regimento, aclama-os e fornece-lhes os víveres e o alojamento: «revolução autêntica», comenta lucidamente Montjoie[103]. Durante os acontecimentos, o Palais-Royal aparece como o ponto de encontro: Marmontel indigna-se: «Todavia, o Palais-Royal estava cheio desses facciosos mercenários que eram utilizados para atiçar o fogo da sedição, e passava-se aí a noite em delações e moções atrozes...»[104] E Dusaulx, ingenuamente, a confirmar: «Elaboravam-se então moções violentas no Palais-Royal.»[105] Aí circulavam desde o começo do mês de Julho[106] listas de proscrições onde, curiosamente, figuravam já os nomes de Launay, do intendente Berthier de Sauvigny, de Foulon[107] e de Flesselles. Poderemos

admirar-nos de ver os macabros desfiles da vitória popular desembocarem neste Palácio?

Os arquivos dos Orléans não podem, evidentemente, fornecer a menor prova porque foram depurados por duas vezes, pelo menos, sob Napoleão I e Luís Filipe, mas os testemunhos contemporâneos são claros. Aliás, Luís XVI denuncia o seu primo como o principal artífice da sua queda[108]. No seu *Appel à la Nation*, ele lembra que em Paris, a 12 de Julho de 1789, foram afixados cartazes para declarar «trono vacante»; outros continham este apelo: «Ó duque d'Orléans, digno filho de Henrique IV, aparecei, colocai-vos à cabeça de 200 000 homens que vos esperam!»[109] Demoradamente, o pobre rei, então encurralado, acumula – em vão –, as provas contra este príncipe: «É Orléans, eis o meu inimigo: seguro dos seus crimes, goza hoje de um poder superior até mesmo àquele que vós me tínheis confiado, tudo está nas suas mãos, a não ser o bem e é ele, franceses, que eu vos denuncio.»[110] O enviado de Veneza, Antonio Capello, escrevia em 6 de Julho: «O Palais-Royal é o maior lugar de reunião e a pedra de escândalo que fomenta a fermentação. O duque d'Orléans, que é seu proprietário, adquiriu uma grande popularidade ao mostrar-se favorável à causa do povo, mas as suas intenções são suspeitas e a sua tolerância com tudo o que se passa na sua casa [...] é condenada por todas as pessoas sensatas.» Em seguida, falando dos oradores improvisados, o mesmo Capello acrescenta que estes agitadores «em quem ninguém se atreve a tocar, são, sem dúvida, pagos por aquela mão indigna»[111]. Montjoie garante que os agentes do duque d'Orléans controlavam e desviavam os comboios de víveres destinados a Paris, enquanto se procedia, em seu próprio nome, a distribuições gratuitas no Palais-Royal[112]. Outros testemunhos corroboram estas palavras. O bailio de Virieu, ministro da Corte de Parma em Paris afirma mais claramente ainda: «Não é sem razões que se conjecturou que o tumulto é provocado por gente paga por uma personagem de muito alto nível. Coramos de vergonha ao nomeá-la.»[113] Para Montjoie, a conspiração desde há muito que estava a ser urdida. Ele refere-se a uma conjura fomentada em Passy[114]. Lombard de Langres faz também alusão aos encontros de Passy, numa casa «que um príncipe tinha alugado»; aí se reuniam os principais iniciados «que organizavam a propaganda... e preparavam as moções incendiárias a apresentar no seio da Assembleia»[115]. Tinha sido concertado um plano de acção: tratava-se de guindar Orléans ao poder; a reunião e o triunfo do terceiro estado entravam, sem dúvida, neste plano, mas, mais precisamente, torna-se evidente que o duque d'Orléans tinha assumido os riscos de induzir um clima de insurreição na capital pela difusão do pavor da fome, favorável às suas ambições políticas. A propagação de notícias falsas estava em conformidade com o «plano estabelecido»[116]. Preparada assim a amotinação, a sua data

teria sido mesmo fixada antecipadamente para segunda-feira, *13 de Julho*... Nos dias que imediatamente precederam a insurreição e no seu decurso, o papel do Palais-Royal parece concretizar-se. Dos seus jardins partem as mentiras mais inverosímeis para apavorar o povo: a Assembleia vai ser dissolvida, o duque d'Orléans e Necker estão ameaçados de serem degolados pelos inimigos do povo... O livreiro Hardy refere-se à chegada de tropas «como se houvesse o propósito de empreender o cerco de Paris»[117].

Se o primo do rei está realmente na origem, ou era pelo menos o coração deste complô, há que confessar, com Montjoie, que «Orléans, sob os auspícios e no palácio do qual todas estas hordas de sediciosos se reuniam impunemente, era um conspirador de uma espécie nova, pois que ele não podia conspirar com maior estrondo»[118]. Falta o testemunho de Mirabeau, algum tempo a seguir à tomada da Bastilha: falando ao bailio de Virieu, ele evocava o duque d'Orléans: «A sua timidez foi a causa de não ter obtido grandes sucessos; queriam fazê-lo *lieutenant général du royaume*[119]; não dependeu senão dele; tinham-lhe apresentado o tema, tinham-lhe preparado o que tinha a dizer.»[120] Montjoie relata igualmente uma conversa que Mirabeau teve em 12 de Julho num círculo em que se encontravam Mounier, Duport, Bergasse, du Rouvray e La Fayette: «Por minha fé, Senhores, quereis saber tudo o que eu penso? Acho que nunca daremos um passo em direcção à liberdade, enquanto não conseguirmos fazer uma revolução na Corte... É imperioso que elevemos o Senhor duque d'Orléans ao posto de *lieutenant général* do reino.»[121] Dirigindo-se por fim a Mounier, que lhe exprimia a sua inquietação de «que um príncipe ambicioso, surgindo no meio do exército depois de ter feito distribuir dinheiro e panfletos, pudesse apossar-se do trono», Mirabeau exclama: «Mas, homem ingénuo que sois, eu sou tão afeiçoado à realeza como vós, mas que importa que tenhamos Luís XVII em vez de Luís XVI e que necessidade temos de um menino para nos governar?»[122]

O último episódio deixa transparecer uma manipulação do próprio Filipe d'Orléans. A tese então referida, sustentada pelo abade Barruel[123], entre outros, é a de um complô da franco-maçonaria contra a soberania de Luís XVI. O cruzamento com a primeira hipótese era estabelecido pelo facto de que o duque d'Orléans era o Grão-Mestre do Grande Oriente de França e, desde há 20 anos, investia somas consideráveis na reorganização das lojas, na qual participava activamente o seu chanceler, Choderlos de Laclos. A aliança de Filipe d'Orléans e da rede maçónica resultava da convergência das ambições de um e dos objectivos da outra. Elementos objectivos sustentavam a escolha de Orléans como vector da transformação política que constitui a aspiração das lojas. A clientela poderosa e numerosa de que o príncipe era detentor em resultado da sua posição no reino, da sua fortuna – imensa – colocava-o naturalmente à cabeça de uma força que bastava or-

ganizar e orientar. O carácter do príncipe encorajava ainda o que Bertrand de Molleville denunciou como «o projecto» maçónico[124]: mundano, vaidoso, superficial, animado de um ódio profundo pelo ramo primogénito, Filipe d'Orléans devia constituir um investidor insubstituível e um protector eficaz, se lhe fosse proporcionada a ilusão de que era ele o chefe. A rede de lojas, denunciada tanto por Barruel como pelo duque de Montmorency-Luxembourg[125], usou do apoio orleanista em conformidade com uma estratégia já comprovada, a da utilização da posição excepcional de um medíocre. Enquanto o duque conspirador se via limitado ao papel de fornecedor de fundos, o desenrolar dos motins de Julho de 1789 torna impressionante a presença continuada de membros das lojas em todos os escalões da acção e em todas as iniciativas importantes: os nomes conhecidos dos chefes ou cabecilhas (tais como Moreton de Chabrillant, venerável da perfeita União, à testa de guardas franceses rebeldes, sobretudo Santerre, do Contrato social, e Palloy, *souverain prince des Amis de la Jeunesse et de l'Humanité*, Coconnier, membro da loja *Saint-Julien de la Tranquillité*), dos delegados do Comité permanente da comuna que constituíram as embaixadas enviadas a de Launay (Chaton, da loja da *Union des Bons Français*, Thuriot de la Rozière, dos *Amis Réunis*, o abade Fauchet, das *Neuf Soeurs*, e Milly e Poupard de Beaubourg, dos *Amis Réunis*), dos chefes da milícia burguesa e dos quais, a partir de 15 de Julho, La Fayette é o mais ilustre, todos estes nomes confrontados com as listas das lojas, conservadas no Fundo Maçónico da Biblioteca Nacional de França, revelam uma estranha similitude. Bertrand de Molleville pôde, portanto, afirmar: «Foi numa sessão da loja dos *Amis Réunis* que foi decidida a tomada da Bastilha.»[126] Esta preparação sistemática é confirmada pelo inocente Dusaulx, que confessa: «A maior parte do povo não desconfiava de que se iria avançar sobre a fortaleza, mas é certo que a tomada da Bastilha tinha sido programada.»[127] Gaston Martin orgulhava-se, por seu turno, deste papel glorioso das lojas no desencadear da Revolução[128]. Gustave Bord é levado a esta conclusão: «Os três quartos dos actores da insurreição pertenciam às lojas. Se reflectirmos que, contrariamente à opinião corrente, nem todo o povo era franco-mação..., não poderemos negar que foi a maçonaria... que dirigiu o movimento.»[129] Ele cruza assim as análises de Augustin Cochin[130], retomadas parcialmente por François Furet[131], sobre as sociedades de reflexão e o papel da maçonaria no desenvolvimento de uma nova forma de sociabilidade, igualitária, democrática, sem dúvida alguma contraditória com o regime monárquico vigente.

O papel da maçonaria deve ser igualmente sublinhado a propósito da defecção das tropas, especialmente das *gardes-françaises* no momento das sublevações. O exército, que tinha agido em Agosto de 1788, recusa-se a marchar contra o povo. Bésenval avançou este argumento para explicar a

sua inacção quando do ataque da Bastilha. Por outro lado, é sabido que uma acção muito precisa tinha sido desencadeada pela franco-maçonaria para neutralizar as tropas: as lojas militares tinham-se multiplicado. Nos *Invalides*, os soldados ameaçam o governador Sombreuil para que ele ceda ao motim: «Longe de se opor à invasão», escreveu Bésenval, «os soldados do Palácio favoreceram-na e pouco faltou para que o governador, a quem esses homens não tinham qualquer censura a fazer, não fosse por eles enforcado na grade»[132]. Na Bastilha, foram os inválidos que incitaram Launay a render-se. Em 17 de Julho, o deputado Coroller, membro do clube bretão, afirmava triunfalmente a Malouet, que punha em dúvida a vitória do povo se as tropas tivessem agido: «Estávamos seguros das tropas, tínhamos desde há muito tempo correspondências com todos os regimentos»[133]. Jacques Godechot sublinhava assim, com razão, que o facto mais importante das jornadas de Julho tinha sido esta defecção das forças da ordem.

Resta sublinhar um último ponto: os contemporâneos raramente atribuem importância, ou fazem-no disfarçadamente, ao papel desempenhado por Necker. Relata-se que, quando recebeu a ordem de exílio, o ministro não opôs qualquer resistência e que se pôs calmamente a caminho para Bruxelas, sem tornar a passar por Paris como lhe especificava o bilhete régio. Todavia, os «capitalistas», comentava Albert Mathiez, persuadidos de que a partida de Necker provocaria a bancarrota e a sua ruína, participaram à sua maneira no desmantelamento da ordem. Rivarol, com efeito, acusa os banqueiros Laborde de Méréville, Boscary e Dufresnoy, entre outros, de terem «subvencionado» a revolta. Delessert forneceu um testemunho neste sentido[134]. Um «complô Necker» juntar-se-ia assim aos complôs precedentes. Esta personagem representa, sobretudo, um dos primeiros «fenómenos de opinião» que podem ser observados: a Paris de Julho de 1789 encontrou-se submersa numa maré de desenhos, gravuras, daquilo a que chamaríamos «panfletos» de propaganda. Os títulos representam todo um programa: «o Senhor Necker reconduzido pelo Terceiro Estado e levado nos braços do povo até sua casa no ano de 1789»[135], ou então «França! O dia mais belo ilumina o teu império/, o Universo assombrado aplaude-te e admira-te/ todas as tuas grilhetas são quebradas, e Necker é-te devolvido»[136]. Certamente, Necker teve também detractores, mas «políticos» e imediatamente desacreditados (Calonne) ou muito discretos. Não há dúvida de que a cidade «pertencia» ao ministro, mas ela não sabia porquê. Entre as pessoas sensatas, de facto, eram numerosas aquelas que denunciavam o carácter artificial da popularidade do genovês: Calonne, que o acusava muito oficialmente de falsificação dos números[137] e, mais discretamente, alguns espíritos lúcidos. Far-se-á notar entre estes últimos o abade Jean-Charles François Le Gros, no seu *Examen du Système Politique de M. Necker: Mémoire Joint à la Lettre Écrite au*

Roi par M. Calonne, le Neuf Février 1789[138], assim como *La Neckriade Provinciale* «por um velho cidadão de uma província muito afastada da capital, que a depositou nos seus arquivos, para ensinar aos seus descendentes que nunca se tinha deixado enganar... pela eloquência charlatã do célebre Necker!»[139] A personalidade de Necker, todavia, não faz dele um conspirador de primeira ordem: ele parece, antes, andar ao sabor das facções, como revela ainda esta última estampa: «Constituição da França: o Sr. duque d'Orléans e o Sr. Marquês de La Fayette apoiam o Sr. Necker que calca a seus pés os instrumentos da escravatura e que, com uma mão, segura a coroa da França e, com a outra, levanta em triunfo o barrete da liberdade.»[140]

O ALCANCE DA TOMADA DA BASTILHA

A lição dos acontecimentos não se resume, sem dúvida, a estas considerações, por muito úteis e interessantes que elas pontualmente possam ser. Existem três pontos que não deixam de chamar a atenção do observador.

O primeiro é a demissão das autoridades. Talvez não tivesse sido a primeira vez, mas nunca se tinha verificado uma tal extensão da demissão. O incumprimento observa-se naturalmente ao nível da autoridade militar: Bésenval fica inactivo. Será mais tarde acusado de ter voluntariamente deixado correr; serão evidenciados os seus laços de amizade com Necker; aliás, ele virá a ser isento de qualquer acusação pela intervenção do próprio Necker, sobretudo de La Fayette, quando vier a ser, no Outono de 1789, acusado de ter feito disparar sobre o povo[141]. Launay, no que lhe diz respeito, capitula, cede à insurreição antes que a prova de força tenha feito pender a balança para um lado ou para o outro. Sustentou-se que, em estado de pânico, esteve a ponto de fazer rebentar a fortaleza com toda a sua guarnição, pondo fogo à câmara da pólvora. O que levará Rivarol a dizer que Launay «já tinha perdido a cabeça muito antes que lha tivessem cortado»[142]. Chateaubriand recorda sobriamente esta debandada: «14 de Julho, tomada da Bastilha. Assisti, como espectador, a este assalto contra alguns inválidos e um tímido governador: se tivessem mantido as portas fechadas, nunca o povo teria entrado na fortaleza. Vi disparar dois ou três tiros de canhão, não pelos inválidos, mas pelos guardas franceses, que já tinham subido às torres»[143]. «Foi a que se reduziu», concluiu amargamente Rivarol, «esta tomada da Bastilha, tão celebrada pela populaça parisiense. Pouco risco, muitas atrocidades da parte dela e uma penosa imprevidência da parte de M. de Launay»[144]. Infelizmente, objecta Marmontel, «esta clarividência que lhe faltava, ninguém dos conselhos a teve por ele»[145].

A demissão do ministério também foi bem patente: com efeito, o principal ministro, Breteuil, chegado ao poder na manhã de 11 de Julho em subs-

tituição de Necker, porque era partidário de uma resistência na Assembleia, ficou como que paralisado ante a sublevação. Nenhuma ordem concreta foi enviada a Paris, mesmo apesar da insistência de Sombreuil. Silêncio assombroso que nos é revelado pelos arquivos. Ora a vaga de motins durou três dias e Versalhes, muito próximo, não podia ter deixado de sentir o eco sinistro.

Quanto às grandes instituições parisienses, órgãos da justiça e da polícia da cidade entram, nesse dia, num processo de dissolução interna que manifesta à evidência uma total ausência de intervenção. O Parlamento de Paris, particularmente discreto, há que reconhecê-lo, desde o começo do ano, não guarda nada nos seus arquivos[146] de quaisquer reacções da alta magistratura: nem petição, nem pedido verbal do procurador-geral, nem decisão do tribunal, enquanto parece continuar, talvez *au ralenti*, uma actividade judiciária de rotina que não deve absolutamente nada aos trágicos acontecimentos que abalam a cidade. Quando o Parlamento desperta, é no dia seguinte à acção para suspender os agradecimentos ao rei. Com efeito, em 16 de Julho, às dez horas da manhã, a assembleia das câmaras convocada faz registar os factos seguintes: «Neste dia, o Senhor primeiro presidente e os Senhores de serviço na Primeira Câmara, tendo-se deslocado ao Palácio para a audiência das sete horas, mas que não foi aberta, tal como a das nove, porque não se encontraram advogados, o Senhor primeiro presidente enviou às câmaras, pelas dez horas, nota para lhes rogar que se reunissem.» Jean-Baptiste Gaspard Bochart de Saron dá parte da intenção de um dos conselheiros de comunicar à assembleia alguma coisa que «pode merecer a sua atenção»; o referido magistrado, de que o processo-verbal não conserva o nome, toma então a palavra nestes termos espantosos: «Meus Senhores, o afastamento das tropas de Paris e de Versalhes acaba por fim de devolver a segurança aos cidadãos. Deputados da assembleia vieram anunciar à Capital os testemunhos notáveis do amor do rei pelos seus súbditos, consignados no discurso mais tocante que o nosso Monarca dirigiu em pessoa aos representantes da nação. Parece-me que o Parlamento não pode ficar testemunha muda do restabelecimento da calma que a cidade de Paris deve às determinações paternais do rei, secundadas pelo zelo e pelo patriotismo da Assembleia Nacional.»[147] Em consequência disto, a câmara decidiu que o primeiro presidente levaria a Luís XVI os seus agradecimentos. Não era esta convocação da assembleia das câmaras a menos importante das coisas? Mesmo que pareça não ter assistido mais do que um número muito medíocre de conselheiros[148]. No dia seguinte, Bochart de Saron relata em termos lacónicos a sua entrevista com o rei: «*Sire*, o Vosso Parlamento, penetrado de reconhecimento pelos sentimentos de sabedoria e bondade de que Vossa Majestade está permanentemente animada para com o bem

público, encarregou-me de me dirigir a Vossa Majestade com o intuito de lhe agradecer muito humildemente as provas que acaba de dar do seu amor pelos seus Povos e da sua confiança nos seus representantes cujo zelo e patriotismo contribuíram para restaurar a tranquilidade pública...»[149] Foi registado... e o silêncio mais impressionante tombou sobre as tragédias do 14 de Julho. Na segunda-feira, dia 20, Bochart de Saron apresentava-se como o admirador abismado e enternecido, «destes deputados fiéis a todos os seus deveres» que, quando da vinda do rei a Paris, na sexta-feira precedente, se tinham tornado «o nó da nova aliança e da confiança respectiva da nação e do seu chefe que, seguindo a própria expressão do rei, não é senão um com ela»[150]. «Um dia tão memorável», com efeito!, «a consagrar nos registos» para a monarquia, onde – inocentemente? – o primeiro presidente da mais venerável instituição do Estado invertia, e, portanto, subvertia, os termos da união mística do rei e do seu povo![151] Independentemente do facto de que o discurso da magistratura tendia finalmente a fazer da política régia anterior a causa das «desordens», a atitude do Parlamento demonstrava uma absoluta incompreensão do que estava de momento em jogo.

É imperativo que finalmente nos convençamos da demissão da autoridade régia. É a mais grave, a mais pesada de consequências. Luís XVI, depois de ter consignado gravemente no seu *carnet* de caça o resultado da sua sortida do dia («14 de Julho: nada»), reuniu um conselho no dia 15, depois um outro no dia 16 de Julho. É sugerida a eventualidade de uma partida da família real para a província onde ela continua a gozar de um prestígio intacto. Na manhã de 15, ainda mesmo em Versalhes, a rainha é aclamada à varanda do pátio de Mármore. Mas Breteuil receia não dispor de tropas fiéis suficientes para escoltar o rei, quando teria bastado contar com a aliança secular do povo com o seu rei. O conde d'Artois, os príncipes da casa de Condé não irão embaraçar-se com tais considerações e, depois de terem tentado em vão arrastar Luís XVI, tomam o caminho do exílio[152]. Ao contrário, Luís XVI anuncia então a ordem de regresso de Necker e a sua vinda a Paris para o dia 17 de Julho. No entanto, ele receia o pior e, em consequência, cumpre com os seus deveres religiosos. No dia aprazado, entra em Paris onde é acolhido aos gritos de «Viva o rei! Viva a liberdade!» e dirige-se ao *Hôtel de Ville* onde lhe impõem a roseta tricolor. Eis a grande debandada: o rei, o justiceiro, absolvia a sublevação, reconhecia implicitamente as instituições insurreccionais (guarda nacional e Comuna de Paris), não ousava sequer evocar os massacres indignos dos representantes da sua própria autoridade. Foi nesta data, e não no 14 de Julho, que se jogou o futuro da monarquia.

Como explicar uma tal demissão? Fraqueza do rei? Sem dúvida, mas Luís XVI não é esse gordo pateta que a propaganda orleanista se tinha com-

prazido em descrever. Influência ao mais alto nível do Estado, e até mesmo sobre o rei, das novas teorias herdadas do exemplo inglês e dos filósofos do século XVIII? Não sem prudência, nem sem amargura, é a pista que alguns historiadores têm explorado desde há uns 20 anos. De resto, Guy Chaussinand-Nogaret confessa: «O próprio poder, assaltado pela dúvida, hesita quanto à sua legitimidade e intervém tão frouxamente, quando a revolta se desencadeia, que a sua acção quase equivale a uma aprovação...»[153] Desde há aproximadamente meio século, o poder régio tinha-se habituado a falar a linguagem dos seus inimigos, a da «constituição» e da «legalidade». Face à magistratura que desacreditava o seu poder acusando-o de «despotismo», Luís XV, primeiro – com mais firmeza à medida que avançava em idade e experiência –, replica pela afirmação do seu dever soberano de guardião da «antiga constituição monárquica» do reino[154]. Confrontado de novo com a rebelião de Paris em 1787, tendo desta vez a seu lado príncipes de sangue e pares de França, face ao duque d'Orléans que o desafia acusando-o de «ilegalidade», Luís XVI, encerrado num discurso «constitucionalista» *avant la lettre*, responde-lhe: «É legal porque eu o quero.» Quando teria sido necessário fazer a demonstração da sua «legitimidade» pelo benefício político esperado das suas decisões, o rei argumenta sobre a coincidência – aliás indubitável! – da sua atitude com os princípios monárquicos dos quais o corpo político agora duvidava, como se tratasse de um desvio doentio do Estado. Ao fazê-lo, nem Luís XV nem Luís XVI souberam encontrar esse tom simultaneamente político e carismático que tinha congregado o povo como um só homem a Filipe Augusto, contra as cavalarias estrangeiras, a Carlos VII, depois da sua sagração, à volta de Joana d'Arc, a Luís XII como a Francisco I durante as guerras na Itália, a Henrique IV, sem dúvida, apesar da atroz fractura religiosa, a Luís XIII e Richelieu, depois do desastre de Corbie, a Luís XIV, por fim, nas boas e más horas das guerras europeias. Luís XVI, convidado a fugir de Paris – como aliás o tinha feito o regente (futuro Carlos V, *o Sábio*), em 1358, para fugir ao domínio sanguinário de Étienne Marcel – pela rainha, pelos seus «amigos», passa uma esponja sobre a revolta, tal como, algumas semanas antes, tinha capitulado face ao golpe de força do terceiro estado, em vez de procurar no amor – real – do seu povo a fonte secular da sua legitimidade. Acreditará ainda nesse amor?

O segundo ponto é o da responsabilidade da Assembleia Nacional nascida da insurreição política do terceiro estado contra a monarquia e da subversão dos tradicionais Estados Gerais: as alusões já feitas a propósito de Mirabeau evidenciam que, nesses motins de Julho, todas as personagens importantes do ex-terceiro estado da Assembleia de Versalhes tomaram uma parte activa nos acontecimentos. Desde a origem, a Assembleia mostrou-se permeável às influências orleanistas, inteiramente submetida às manipula-

ções do «partido popular»[155]: no dia seguinte à reunião das três ordens (27 de Junho de 1789), de que aliás ele se tinha feito advogado no seio da nobreza, Filipe d'Orléans fora eleito presidente da Assembleia por 553 votos contra 869. Esta maioria confortável causou uma tão forte inquietação que foi exercida pressão sobre Luís XVI para que o duque recusasse esta honra. Por outro lado, constituiria um segredo a vinculação dos chefes do terceiro estado ao «partido patriota»? Bailly, Sieyès, Le Chapelier, Mirabeau, La Fayette –, que, da nobreza, foi dos primeiros a juntar-se a eles –, Guillotin, todos pertenciam à loja parisiense dos *Amis Réunis*. A *Société des Amis des Noirs* desempenhava o papel de correia de transmissão: aí se encontravam Mirabeau, Sieyès e La Fayette ao lado de Brissot e de Condorcet. Todos eles foram as personagens chave destes acontecimentos de Julho. A partir de 5 de Julho, sobre a questão do aprovisionamento de Paris, a confiscação da decisão pelos vultos do «partido patriota» revelou-se quando, em vez de medidas concretas, Lally-Tollendal paralisou a acção da Assembleia em benefício de uma vã acusação contra... os parlamentos! «Era bem necessário», diz ingenuamente Barère de Vieuzac no seu jornal *Le Point du Jour*, «apresentar ao povo a prova de que havia quem pensasse nos seus infortúnios e quem se ocupasse das suas necessidades.»[156] «Orleanistas» ou «patriotas», é certo que um número não negligenciável de membros da Assembleia resolveu-se conscientemente a utilizar a desordem para fins políticos favoráveis aos seus projectos. Testemunha isto a confissão do deputado Dupont, relatada por Montjoie, a propósito do bloqueio de um plano de finanças submetido pelo governo aos deputados: «A desordem e o estado desastroso das finanças foram considerados pelos nossos comitentes como os meios mais eficazes de garantir a Constituição. Adoptar o plano proposto, concluiu ele, é estabelecer nas finanças *uma ordem que nos desapossará desses meios*»[157]. Molleville relata igualmente a tranquilidade optimista de Barnave diante dos primeiros estremecimentos da violência popular que, segundo ele, entraria nos eixos por meio do estabelecimento da Constituição: «O povo já ouviu demais esta linguagem», concluiu Molleville, «cometeu milhões de crimes, mas é menos a ele que é necessário reprovar do que àqueles que o fizeram extraviar-se»[158]. A partir de 10 de Julho, Mirabeau e Bancal des Issards intervêm na tribuna para denunciar a chamada de tropas a Paris. Em 13 de Julho, La Fayette, Sieyès e Le Chapelier redigem, e fazem adoptar, um decreto responsabilizando pessoalmente todos os conselheiros do rei[159]. Nesse dia crítico, sobre uma proposta do presidente de fixar a próxima sessão a 16 de Julho, Leutre levanta-se e reclama que a Assembleia se mantenha em sessão permanente: «A Assembleia Nacional e a cidade de Paris estão ameaçadas pelos maiores infortúnios»[160]. A 15 de Julho, a Assembleia, posta ao corrente dos acontecimentos da véspera, delibera imediatamente... sobre a responsabilidade

do ministério! Enviam uma moção ao rei suplicando-lhe o restabelecimento da ordem chamando de novo Necker: «Este triunfo era realmente o dos facciosos aos quais o rei acabava de se entregar.»[161] Bertrand de Molleville via nisso um verdadeiro complô tramado contra o clero e a nobreza: «Ele [o povo] podia tudo ousar impunemente contra os "aristocratas" e era somente para eles que a Assembleia reservava toda a sua severidade.»[162] A 16 de Julho, uma delegação de deputados dirige-se a Paris e faz-se aí aclamar. De facto, a Assembleia Nacional Constituinte sabia perfeitamente afirmar a sua existência a partir da insubordinação e da desobediência. Ela sabia-se ameaçada do risco de dissolução se o rei, apesar dos seus recuos do fim do mês de Junho, decidisse restabelecer a lei e a sua autoridade. Sabia-se também ameaçada do perigo de desmembramento interno quando as primeiras discussões sobre a Constituição revelassem as enormes divergências entre os deputados, dos quais uma maioria continuava a pensar em termos do *Ancien Régime*. Ao mesmo tempo, apareceriam às claras as manipulações a que se tinham votado nos dias precedentes os Sieyès, Mirabeau, Bailly e outros para conseguirem a subversão política dos Estados Gerais. Encontra-se então facilmente a explicação da razão pela qual a Assembleia favoreceu todos os complôs anteriormente mencionados, uma vez que reunia os principais representantes. Assim se exprime Chaussinand-Nogaret: «O que a Assembleia não pode obter pelas vias legais, o povo fornece-lho pelas armas e pela violência.»

É finalmente em Julho de 1789 que, depois das tentativas dos meses precedentes, se apura uma verdadeira técnica insurreccional, a das famosas «jornadas revolucionárias», uma técnica que implica o recurso ao medo como mola principal da acção. «De Launay, arrancado ao seu esconderijo, depois de ter suportados mil ultrajes, é espancado nas escadas do *Hôtel de Ville*; ao delegado dos comerciantes, Flesselles, racharam-lhe a cabeça com um golpe de pistola», recorda Chateaubriand. «Foi este espectáculo que beatos sem coração achavam tão belo. No meio destes assassinatos, entregavam-se a orgias como nas desordens de Roma, sob Otão e Vitellius»[163]. Os trabalhos realizados sobre o decurso da insurreição de Agosto de 1788, por ocasião da demissão de Loménie de Brienne, fazem dela um ensaio geral da insurreição, conscientemente analisada por Bosquillon, a partir de Outubro de 1788, no seu *Code National*. Este opúsculo extraía as lições do fracasso da sublevação fomentada em Paris sob a capa de um movimento espontâneo de alegria popular. Era necessário, programava Bosquillon, infiltrar as tropas para obter a sua adesão, utilizar um tema mobilizador, subvencionar os quadros da revolta que o desemprego dispunha a todos os excessos[164], atingir um objectivo político, sem relação directa com as reivindicações gritadas pela multidão e desviar assim o benefício da revolta da massa popular, que

fora instrumentalizada, para um núcleo de pessoas decididas à subversão política do regime. «É isso, confirma Chaussinand-Nogaret, que confere simultaneamente o seu carácter exemplar e a sua ambiguidade ao 14 de Julho. A Assembleia não pode fazer vergar o rei e assegurar a sua própria salvaguarda a não ser pela intervenção popular. Mas a vitória do povo compromete a revolução na via da insurreição permanente. Doravante, cada vez que a legalidade for um obstáculo à sua vontade, ou aos desígnios daqueles que a manipulam, o povo terá recurso à insurreição, primeiro contra o rei, e, eliminado este, contra a própria Assembleia.»[165]

JEAN-PIERRE E ISABELLE BRANCOURT,
Historiadores, professor na Universidade de Tours e investigadora no CNRS

III

O MASSACRE DO 10 DE AGOSTO[1]

Desde a invasão das Tulherias, em 20 de Junho de 1792, por uma populaça avinhada, que lhe tinha enfiado na cabeça o barrete frígio, Luís XVI sabia-se condenado como monarca e, em breve, como simples cidadão. Recusando defender-se por fraqueza, apelidada de bondade pelos seus hagiógrafos, ele está resignado ao martírio com o seu fatalismo habitual, mas não faz nada para poupar a uma sorte semelhante aqueles que, a despeito da sua inconsistência, lhe são fiéis. Conta ainda com um certo número deles, gentis-homens vindos da província para o defender, sobretudo os guardas suíços que, ligados pessoalmente ao soberano por juramento, e não à nação, estão dispostos a morrer por ele.

Durante dois séculos, o regimento dos guardas suíços constituiu uma das coroas de glória do exército francês, servindo de exemplo de uma fraternidade de armas tornada ainda mais estreita pelos laços que os unem aos seus oficiais e estes aos seus homens. Trata-se de uma vasta *gens* – no sentido romano da expressão –, sendo os soldados muitas vezes recrutados nas suas terras pelos oficiais e, para estes últimos, o regimento constitui uma vasta família no seio da qual se esquecem as diferenças entre cantões aristocráticos e cantões populares, mas sobretudo entre católicos e protestantes, todos unidos numa religião comum: a do trono de França e daquele que o ocupe. Não tinha um guarda suíço deixado sobre um muro de Versalhes este ingénuo *graffiti*: «Estou enamorado do meu rei»?

Pouco a pouco, Luís XVI foi-se deixando desarmar, não podendo já contar com as tropas regulares, trabalhadas pela propaganda revolucionária, nem com a Casa do Rei, suprimida, nem com a guarda constitucional, igualmente dissolvida. Quanto à guarda nacional, esta está mais disposta a apoiar os amotinados do que a reprimi-los. Sempre por fraqueza, o rei permitiu que o regimento dos guardas suíços entregasse as suas reservas de munições e os seus oito canhões à guarda nacional e aceitou todos os pedidos de licença formulados, o que reduziu substancialmente o efectivo de um batalhão em que tinha deixado de haver recrutamento. Como escreverá o coronel Pfyffer d'Altishofen: «Este infeliz príncipe procurava evitar até a sombra de qualquer coisa que pudesse levantar suspeita.»

A chegada dos federados, designadamente a dos marselheses, com a ajuda do calor e do vinho, levou ao rubro a febre dos subúrbios. No dia 1 de Agosto de 1792, o capitão Charles d'Erlach escreveu ao *avoyer*[2] de Mülinen, em Berna: «Os federados de Marselha chegaram antes de ontem em número de 500; estão destinados a aumentar as nossas inquietações. Vários burgueses e guardas nacionais foram já massacrados por eles em pleno dia. O povo, longe de os impedir, junta-se a eles e a Assembleia, ao receber a notícia destes escândalos, passou à ordem do dia. Por isto, pode avaliar, Senhor, a terrível situação do Palácio[3] no meio destas desordens. A sua única esperança reside no regimento dos guardas suíços; deixam transparecer isso e espero que não venha a ser em vão...»

Em 4 de Agosto, a ameaça que pesava sobre as Tulherias aumenta até ao ponto em que companhias de guardas suíços acantonados em Rueil e Courbevoie recebem ordens de se reunirem no Palácio às que fazem o seu serviço por turnos. Esta demonstração de força, depois de ter intimidado, excita ainda mais os agitadores, que importunam os guardas que estavam de sentinela. Infelizmente, a 7 de Agosto, Luís XVI consente em que um destacamento de 300 homens, com sete oficiais, se desloque à Normandia para escoltar um comboio de cereais, o que, nessa medida, diminui a guarnição das Tulherias. Durante esse tempo, o comité insurreccional faz distribuir 80 000 cartuchos às secções, das quais 47 em 48 já votaram a deposição do rei. Estes preparativos não deixam aos guardas qualquer ilusão sobre a sua sorte: «Ontem, por unanimidade», escreve em 6 de Agosto o sub-tenente Louis de Forestier a Mme. d'Épinay, «dissemos todos que, se acontecesse alguma infelicidade ao rei, e que, se não houvesse pelo menos 600 casacas vermelhas deitados aos pés da escadaria do rei, estaríamos desonrados. Desejo mesmo fazer parte do número das vítimas, se fosse isso preciso para salvar este infortunado monarca...» Uns tantos jovens oficiais, apercebendo-se do perigo, regressam ao regimento antes do fim da licença; alguns, vindos de outros batalhões suíços, solicitam a sua admissão, mas a boa vontade que demonstram não constitui um reforço suficiente para modificar a relação de forças.

Em 8 de Agosto, os batalhões aquartelados em Rueil e Courbevoie são chamados e dirigem-se durante a noite para Paris, não deixando para trás senão os doentes e alguns homens de guarda. Distribuem a cada um deles entre 20 a 35 cartuchos. Às três horas da manhã, os quatro batalhões cercam as Tulherias e repartem-se numa vintena de destacamentos destinados à protecção de todos os pontos estratégicos. O velho conde d'Affry, coronel comandando os guardas suíços, em vista da situação saiu de sua casa e multiplica os conselhos de prudência: não dar início às hostilidades, não disparar sem ordem expressa do rei, confirmada pelo comandante da guarda nacional ou da Comuna. Depois destas recomendações, regressa a casa,

doente, e confia o comando do regimento ao tenente-coronel, o marquês de Maillardoz.

Este organiza imediatamente a defesa, que apresenta grande dificuldade quanto à sua eficácia, dada a extensão dos edifícios régios e a sua imbricação num dédalo de ruelas, ruas e pátios, que os ligam à Rua Saint-Honoré. O capitão de Dürler toma posição em frente do *Carrousel*; o capitão Henri de Salis-Zizers no flanco dos jardins; o capitão Pfyffer d'Altishofen é colocado em reserva com 300 homens no pátio de Marsan. Quanto ao major de Bachmann, um dos bastiões da resistência, aparece em todo o lado, vigiando, encorajando, dando ou recordando as palavras de ordem. Nos pátios, barricam-se as portas com traves.

Em 9 de Agosto, os subúrbios entram em efervescência, a bandeira vermelha ondula ao vento no *Hôtel de Ville*, tocam a reunir no quarteirão de *Les Halles* e do lado do Arsenal, enquanto a Comuna adverte a Assembleia de que, se até à meia-noite não tiver votado a deposição do rei, proclamará a guerra civil.

Advertidos pelas notícias que correm, 200 gentis-homens, entre os quais o pai de Lamartine e Henri de La Rochejacquelein, a maior parte deles antigos oficiais, vêm colocar a sua espada ao serviço do rei. O capitão Pfyffer d'Altishofen virá a escrever: «Deve-se desaprovar a sua iniciativa e confessar que, armados como estavam, só serviriam para embaraçar a defesa, ao mesmo tempo que inspirariam a desconfiança da guarda nacional», mas a atitude é louvável, honrando a nobreza francesa. No total, são pouco mais ou menos 1000 homens dispostos a tentar tudo para salvar o rei; mas a este repugna qualquer iniciativa: «Se a meio da noite», declara uma testemunha, Moreau de Jonnès, «Luís XVI se tivesse colocado no centro do batalhão quadrado dos suíços como fizeram outrora Carlos IX e a sua mãe, e se tivesse saído de Paris pelos Campos Elísios e pela barreira da *Étoile*, rodeado desta escolta intrépida e devotada, teria ficado fora de alcance antes que estivessem em condições de o perseguir. No dia seguinte teria podido embarcar para Inglaterra, ou encontrar asilo nos departamentos do Oeste, prontos a pegar em armas pela sua causa.»

Para reforçar a guarnição das Tulherias, o marquês de Mandat, comandante geral da guarda nacional, requisitou esta, mas, dos 10 000 homens esperados, não vieram mais do que 2000, e pouco seguros, que passarão, aliás, para o lado dos insurrectos.

Enquanto nas Tulherias se aguarda o assalto, Danton, na caserna dos *cordeliers*[4], indica aos federados marselheses o Palácio como o centro de um vasto complô contra o povo, incluindo o projecto de uma degolação geral dos patriotas» pelos suíços, «satélites do tirano». Pouco a pouco, os marselheses dirigem-se em guarda-avançada para o Palácio, levando dois canhões com

eles. O rumor surdo que acompanha esta marcha desperta os suíços de uma espécie de torpor que se tinha abatido sobre as Tulherias, cada um tentando, à falta de bebida e de comida, dormir um pouco para recuperar as forças antes do combate. Próximo da meia-noite, os suíços pegam em armas: «Estavam», recordará Mme. Campan, camareira da rainha, «enfileirados como verdadeiras muralhas, e nesse silêncio militar que contrastava com o rumor permanente da guarda burguesa.» Pétion, o novo *maire* de Paris, que tinha dado ao marquês de Mandat a ordem de repelir qualquer ataque, chega nesse momento, não para estimular a defesa, mas para a desorganizar com ordens contraditórias e, sobretudo, dando garantias aos jacobinos, sacrificando-lhes o marquês de Mandat que, convocado à Municipalidade, foi aí mesmo massacrado à vista do filho, decapitado e depois lançado ao Sena. Na realidade, Pétion, não sabendo ainda quem seria o vencedor, tenta contemporizar com todos. Insultado pelos guardas nacionais e ameaçado de morte, fica apavorado. Henri de Salis-Zizers tenta acalmá-lo: «Estai tranquilo, Senhor Pétion, prometo-vos que o primeiro que vos matar será imediatamente morto...»

Uns a seguir aos outros, os sinos de Paris tocam a rebate, chamando às armas uma população que, quando raia a alvorada de 10 de Agosto, cobre já os dois cais do Sena e pode ser estimada em uns 30 000 homens, armados de forquilhas, chuços, espetos de ferro, foices e baionetas. Os piquetes da guarda nacional encarregados de impedir a passagem das pontes não fizeram nada disso, chegando mesmo a entregar as suas armas aos insurrectos. A estes, Danton deu como palavra de ordem «pôr cerco ao Palácio, exterminar todos aí, sobretudo os suíços; apoderar-se do rei e da família, conduzi-los a Vincennes e guardá-los como reféns». Com efeito, Danton quer ter um trunfo a fim de, eventualmente, negociar com o duque de Brunswick que, à cabeça da coligação, marcha sobre Paris para libertar o rei.

Para treinar a mão, os amotinados, conduzidos por Théroigne de Méricourt, massacram algumas pessoas que acabam de prender à sorte: o jornalista Suleau, monárquico, é certo, um ex-*cent suisse*[3], o Senhor de Vigier, um sacerdote... Nove cadáveres são arrastados pela Praça Vendôme e as suas cabeças cortadas levadas em triunfo.

Depois do aparecimento de Roederer, procurador-geral síndico da Comuna, chegado para confirmar a ordem de responder à força pela força, Luís XVI decide-se, finalmente, a passar em revista aqueles que vão morrer por ele, quer dizer, por nada. O Marechal-duque de Mailly, com 84 anos de idade, garante-lhe a fidelidade da nobreza francesa ao que o rei balbucia um agradecimento no qual trata mais da sua preocupação pelos «bons cidadãos cuja causa é a sua».

São seis horas da manhã quando o rei, saindo dos aposentos em que tinha recebido os seus gentis-homens, desce para o pátio dos Príncipes onde os

tambores dos suíços rufam em honra do rei. Ele passa-os em revista, sem que pareça vê-los, apático, sombrio, e prossegue o seu caminho através do pátio Real, o dos suíços e o de Marsan, curvado, sem um olhar e sem uma palavra. Apenas parece despertar no posto estabelecido na Ponte Giratória onde, aí, responde à saudação dos suíços. Regressando ao Palácio, é vaiado pelos *sans-culottes*, e mesmo pelos artilheiros da guarda nacional que tinham deixado as suas peças. Tal como a rainha confidencia a Mme. Campan, esta revista lamentável fez mais mal do que bem.

Roederer, que tinha chegado duas horas antes, reaparece para persuadir o rei de que toda a resistência é inútil. Não teve grande dificuldade em convencê-lo, mas a rainha indigna-se e recusa ceder sem combate. Suplica ao rei que confie nos suíços e resista, quanto mais não seja para salvar a honra, linguagem a que Luís XVI permanece surdo, obnubilado pela preocupação de não fazer correr o sangue, sobretudo o dos seus inimigos. Levando consigo a família, desce a escadaria principal, em que em cada degrau um guarda suíço o saúda à sua passagem. Ao tomar conhecimento da sua partida, os gentis-homens quebram as espadas, os guardas nacionais ainda fiéis debandam e o major de Bachmann confidencia a um oficial suíço: «O rei está perdido!»

Escoltada por 100 homens da companhia geral dos guardas suíços, conduzidos pelo capitão Rodolphe de Salis-Zizers, a família real atravessa o jardim das Tulherias para se refugiar na Assembleia, que tem a sede nos *feuillants*[6]. Energúmenos, vociferando, agitando a cabeça de Mandat na ponta de um espeto, impedem o acesso à varanda e clamam ameaças de morte. Apontam armas ao rei; um indivíduo rouba à rainha o relógio e a bolsa. Por breves instantes, roubam o delfim que, por fim, acaba por ser devolvido a sua mãe. O capitão Charles D'Erlach abre caminho à baioneta a fim de permitir que o cortejo possa entrar na Assembleia.

Enquanto a família real, encerrada na cabine do logógrafo, passa aí um dia opressivo, a populaça, acirrada por estes preliminares, passa ao ataque do Palácio. Lá dentro, encontram-se apenas os 200 gentis-homens que tinham acorrido a defender o rei, mas desencorajados pela deserção deste, 70 granadeiros das *Filles de Saint-Thomas*, uns trinta polícias, alguns artilheiros e 800 guardas suíços, privados da companhia geral e do seu estado-maior, retidos com a família real nos *feuillants* antes de terem sido presos. Convém acrescentar que a maior parte destes homens não se alimentava havia mais de vinte e quatro horas e, por vezes, cambaleia de sono, tendo estado de vigília durante toda a noite.

Uma vez que o marquês de Maillardoz já tinha sido chamado à traição à Assembleia, é o capitão de Dürler, o mais antigo oficial dos guardas suíços, que assume o comando do regimento. Começa por reagrupar os

diferentes batalhões estacionados nos jardins para os afectar à defesa do próprio Palácio. São aproximadamente nove horas da manhã. A multidão dos assaltantes, consideravelmente aumentada em algumas horas, é avaliada por certos contemporâneos em 100 000 pessoas. A princípio, essa turba contenta-se em bramir, arremessar pedras contra as fachadas; depois alguns homens tentam arrombar as portas barricadas. Às nove horas e meia, o grande portão do Palácio, atacado à machadada, cede e deixa entrar no pátio algumas dezenas de federados. Em face deles, ao fundo da grande escadaria, armas fincadas no chão, esperam-nos quatro companhias de guardas; outros tomam posição nos degraus, cobrindo-os como se fossem um grande manto escarlate.

Pela brecha assim aberta e por outros acessos que, por sua vez, cederam, os federados, reforçados pelos artilheiros e agentes policiais que se bandearam com eles, invadem uma grande parte das Tulherias, mas são mantidos a uma distância respeitosa pelos suíços, cujo silêncio e impassibilidade os impressiona. Westermann, um dos chefes dos revoltosos, tenta parlamentar com o capitão de Dürler, que recusa capitular, dizendo-lhe que é responsável pela sua conduta diante dos seus próprios soberanos, os Cantões Suíços, e faz erguer uma barricada a fim de proteger o vestíbulo. Neste momento, ressoam tiros no pátio dos Príncipes, onde seis soldados da companhia de Loys foram atacados com massas e crivados de golpes de varapaus. Quase simultaneamente, os canhões da guarda nacional abrem fogo contra a grande escadaria, ceifando a primeira fila da escadaria. O segundo tenente Jean-Louis de Castelberg, que tinha apenas o pé desfeito, foi atacado à baioneta pelos federados.

Então os suíços ripostam: bastou apenas uma descarga para limpar o pátio e cobrir o peristilo de mortos e feridos. Os federados recuam em desordem. Dürler aproveita a circunstância para fazer uma sortida com 200 homens e limpa a praça do *Carrousel,* apoderando-se de quatro canhões. Apoiados por uma companhia suíça, os 200 gentis-homens lançam uma sortida a partir do pavilhão de Flora e repelem os assaltantes até ao cais do Louvre. Os Zimmermann, pai e filho, um marechal de campo, o outro subtenente, limpam com somente 30 homens o pátio dos suíços e recuperam três canhões. Este contra-ataque semeou o terror no campo dos federados de onde alguns recuam até ao *faubourg* Saint-Antoine, clamando traição e acusando os suíços de os terem atraído aos pátios para os metralhar à queima-roupa.

Não foi preciso aos suíços mais do que um quarto de hora para repelir o inimigo e intimidá-lo, mas não poderão resistir a um segundo assalto porque já faltam as munições. Enquanto reagrupam as suas forças, um canhão, colocado à porta da sala dos *feuillants*, abre fogo sobre a compa-

nhia geral que tinha escoltado Luís XVI e ficado ali à espera. Ela riposta e a multidão põe-se em fuga. Rodolphe de Salis-Zizers e o capitão Charles d'Erlach aproveitam para disparar sobre um batalhão da guarda nacional e obrigam-no a fugir precipitadamente. Na Assembleia, a despeito dos gritos de patriotismo e das moções mais incendiárias, aperceberam-se do ruído do tiroteio e Luís XVI, sempre preocupado em dar provas do seu humanitarismo, manda o conde d'Hervilly levar ao Palácio uma ordem de cessar-fogo. «O rei ordena aos suíços que se retirem para as suas casernas. Ele encontra-se no seio da Assembleia Nacional.» D'Ervilly, tendo lido mal o bilhete do rei, dirige-se ao Palácio e declara a todos os oficiais suíços que encontra: «Ordem do rei de se dirigirem à Assembleia!», o que faz crer aos suíços que o soberano os chama em seu socorro. O general de Viomesnil, fiando-se nas palavras do conde d'Ervilly, alimenta essa ilusão: «Ide, nobres suíços, e salvai o rei, os vossos antepassados fizeram-no mais de uma vez.» Os tambores ressoam, todos aqueles que ouvem e compreendem o sinal, ou seja, uns 200 homens, precipitam-se, a despeito da metralha, e dirigem-se em coluna para a Assembleia, suportando o fogo dos federados e deixando uns cinquenta homens mortos ou feridos pelo caminho, nomeadamente ao pé do grande lago. Os sobreviventes chegam por fim à sala da Assembleia, semeando primeiro o pânico, antes de suscitarem gritos de ódio: «Carrascos do povo, entregai as armas!» O conde d'Ervilly reconhece demasiado tarde o seu erro: era às suas casernas que os suíços deviam dirigir-se e não à Assembleia. Henry de Salis e o capitão Dürler aproximam-se do rei, protestando que de maneira alguma se devem depor as armas e que, se fosse esse o caso, apenas o fariam por sua ordem expressa. Luís XVI confirma-lha e dá ordem de se escrever um bilhete: «O rei ordena aos suíços que deponham imediatamente as armas e se retirem para as suas casernas.» O rei assina-o e confia-o a Dürler que, através das balas, regressa às Tulherias. Tomando conhecimento desta decisão que os entrega, desarmados, aos seus inimigos, os soldados indignam-se e alguns choram de raiva. Salis mandou então ensarilhar as armas e depor as cartucheiras de que os revoltosos imediatamente se apoderam. Metade da companhia geral, conduzida pelo porta-bandeira Gabriel Deville[7] e pelo capitão d'Erlach, tenta regressar à caserna da Rua Grange-Batelière forçando a passagem, mas é imediatamente apanhada pelo fogo de vários canhões e a polícia montada carrega sobre ela, o que a obriga a retomar o precário abrigo da Assembleia. Aqueles que não puderam fazê-lo, isolados dos seus camaradas, são conduzidos ao *Hotel de Ville* e imediatamente abatidos, despidos, mutilados e depois atirados para dentro de carroças.

Refugiado em casa de amigos, o capitão d'Erlach é aí descoberto, arrastado para fora e serrado por duas megeras que depois espetam a sua cabeça na ponta de um chuço. Enquanto isso, o jardim das Tulherias está semeado de

uniformes vermelhos[8] e cadáveres de suíços flutuam nos lagos e, no Palácio, 450 guardas suíços continuam a resistir. Agora os revoltosos, tendo recebido reforços e munições do Arsenal, disparam os canhões sobre o Palácio, incendiando os apartamentos. Na grande escadaria principal, escorrendo sangue no qual se escorrega, o subtenente Hubert de Diesbach, com 80 granadeiros de Friburgo, defende-se degrau a degrau, deixando-os juncados de mortos, e depois, quando começam a faltar os cartuchos, lança-se no combate corpo a corpo, baioneta no cano da espingarda, bradando: «Não vale a pena viver depois da morte de tantos bravos!» A partir daí é a chacina total – os federados vão no encalço dos suíços atravessando os apartamentos, espancam-nos e depois entregam-se a uma verdadeira carnificina: os suíços são esventrados, empalados ou sangrados até à morte. Viragos despem-lhes as calças, cortam-lhes o sexo ou fazem rosetas com as suas tripas, outras despedaçam o porta-bandeira George-François de Mont-Mollin e devoram-lhe o coração. Lançam pequenos tambores pelas janelas sobre os varapaus e as forquilhas, outros são lançados nas caldeiras das cozinhas reais, que continuaram a funcionar, e cozidos vivos. Um tambor de nove anos, que soluça agarrado ao cadáver do pai, é pregado sobre este a golpes de baionetas. Os médicos são massacrados enquanto prestam os seus cuidados aos feridos. As cenas de sadismo e de canibalismo multiplicam-se, ante os olhos de uma testemunha apavorada, o inglês Fennel, que vê crianças disputarem cabeças, braços, pernas, enquanto os pais jogam às marionetas com os cadáveres, pondo-os de pé e depois assentando-lhes bofetadas e fazendo chacota: «Ah! que bom soldado! Uma bofetada fá-lo cair!» Bonaparte, que primeiramente tinha assistido de longe ao assalto, e deplorado a fraqueza de Luís XVI, exclamando: «Che coglione!», constata que as megeras e as viragos não são as únicas a desonrar o seu sexo: «Mulheres bem arranjadas entregam-se às piores indecências sobre os cadáveres dos suíços.» Existe uma origem sexual neste sadismo: com efeito, os suíços, em geral belos homens e de uma altura superior à da média dos franceses, passavam por amantes vigorosos, muito procurados pelas mulheres, e naquele dia as desdenhadas vingam-se.

Na câmara da rainha, em que cinco homens se refugiaram, em companhia de uma senhora de idade e de uma jovem, os marselheses começam por lançar as duas mulheres pela janela, depois degolam três dos suíços, cortam as pernas do quarto antes de o lançar também pela janela, mas não conseguem agarrar o quinto, o granadeiro Fonjallaz, que lhes escapa trepando pelo cano da chaminé onde ficará escondido durante dezoito horas antes de ser salvo por um parisiense.

Se, por vezes, os federados poupam as mulheres, como foi o caso de Mme. Campan, mostram-se impiedosos para com os suíços que tentam fugir das Tulherias para regressarem a Courbevoie, fuzilando-os quando chegam à

Praça Luís XV. Alguns conseguem refugiar-se no *Hôtel de la Marine* e outros são recolhidos, depois escondidos pelo embaixador de Veneza, na Rua Saint-Florentin. O conde de Montarby, que se defende com alguns guardas suíços, encostado à estátua de Luís XV, consegue salvar vários deles. Um guarda nacional, Tasset, arranca aos seus compatriotas e às suas baionetas dois pequenos tambores suíços, que soluçavam sobre o corpo do seu pai.

À medida que decorre a tarde e que o Palácio começa a emergir da espessa nuvem de fumo dos combates e dos incêndios, a loucura sanguinária, apelidada por Rosbepierre de «justiça revolucionária», estende-se até Courbevoie onde se encontram uns cinquenta guardas suíços, a maior parte deles doentes, que são degolados, depois a Rueil, onde perece ainda uma quinzena de guardas, incapazes de se defender, por falta de munições. Na capital, é a caça aos suíços, mesmo àqueles que não têm nada de suíço, como os porteiros de palácios particulares e os guardas de igrejas, a todos os que usam uma vestimenta vermelha, tal como aquele arquitecto, Meulan, massacrado porque tinha um vestuário dessa cor. A justiça popular não se prende com detalhes.

Nos *feuillants*, onde está sedeada a Assembleia, ficou prisioneira uma centena de guardas suíços que os deputados declararam enfaticamente «sob a salvaguarda da lei e das virtudes hospitaleiras do povo francês». Quando vierem a recordar esta salvaguarda a Danton, ele contentar-se-á em responder: «Quero lá saber dos prisioneiros; que lhes aconteça o que eles quiserem!» Alguns deles estão feridos, outros moribundos, que a populaça, rugindo às portas, reclama lhe sejam entregues para acabar com eles. Guardas nacionais, revoltados com as cenas de carnificina a que tinham assistido, arranjam vestuário civil aos mais válidos dos guardas suíços que lhes permita fugir para vaguearem em seguida em Paris onde os bêbados dançam a *carmagnole*[9] nos cruzamentos, agitando pedaços de carne humana na ponta dos seus espetos.

Para alguns deles, as tréguas são curtas. Romain de Diesbach, de 19 anos, salvo com outros oficiais suíços graças ao deputado do Alto Reno, Bruat, tinha encontrado refúgio juntamente com o seu amigo Frédéric d'Ernst em casa de um tio deste último. Denunciados, são os dois presos e conduzidos à Abadia. Ao cabo de uns dias, comparecem diante do Tribunal revolucionário: «Não percamos tempo a interrogá-los», declara um juiz, «são todos culpados.» Condenados sem serem ouvidos e sem poderem defender-se alegando, por excepção, a sua nacionalidade estrangeira, são empurrados em direcção à saída, onde os degoladores os aguardam. Romain de Diesbach, desprendendo-se do abraço dos seus camaradas, desvairados pelo súbito desenrolar do drama, exclama que será o primeiro a morrer para lhes dar o exemplo e acrescenta: «Ficai sabendo que não receamos a morte que era nosso dever enfrentar por causa de vós nos combates!» Cai sob os golpes de sabre e de baioneta. Os seus camaradas partilham a mesma sorte.

Em 2 de Setembro, o capitão Rodolphe de Reding, ferido em 10 de Agosto e tratado na capela da Abadia, é levado aos ombros por um guarda enquanto outro, com o seu sabre, o decapita. Na prisão de la Force, 50 guardas suíços morrem ao mesmo tempo que a princesa de Lamballe.

Se o marquês de Maillardoz é massacrado em 2 de Setembro com tais requintes de crueldade, a sua mulher, ao ter conhecimento disso, perde para toda a vida o uso da fala, o major de Bachmann, esse, é guilhotinado em 3 de Setembro, em frente às Tulherias, depois de um processo iníquo em que é acusado de «perversidade individual». Já em cima do cadafalso, contenta-se em proclamar com voz forte: «A minha morte será vingada!»

Nas jornadas de 10 de Agosto e de Setembro, foram mortos, muitas vezes de maneira atroz, 26 oficiais, 850 suboficiais e soldados.

O mínimo que se pode dizer é que o 10 de Agosto produziu na Suíça um efeito deplorável, inspirando às famílias das vítimas uma repugnância invencível pela República Francesa, resultante de um banho de sangue, repugnância acrescida pela invasão da Suíça em 1798. Não contentes em pilhar sistematicamente o país, de o esmagarem com impostos e requisições, os franceses, brandindo com uma mão um facho e com a outra a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, repetindo à saciedade as palavras virtude, justiça e liberdade, fizeram aí vários massacres com grande espectáculo, encerrando a população na igreja e pegando-lhe o fogo, como em Stans, ou em Unterwald, onde nove igrejas foram queimadas com os habitantes das aldeias.

Sob a Restauração, os restos mortais dos guardas suíços, descobertos nos cemitérios nas cercanias da Madeleine, foram depositados na capela mortuária antes de serem transferidos para as catacumbas. Na Suíça, em Lucerna, foi inaugurado em 10 de Agosto de 1821 um monumento grandioso, da autoria de Thorwaldsen, na presença dos sobreviventes e de numerosas personalidades.

Quando, em 1992, as famílias dos suíços massacrados em 10 de Agosto de 1792 pediram a celebração de uma missa em Notre-Dame, na falta de uma «*repentance*» do governo francês, no entanto sempre disposto a este género de exercícios, esta satisfação foi-lhes recusada. A cerimónia teve lugar nos *Invalides*, depois de uma recepção na embaixada helvética, onde um conselheiro federal declarou simplesmente que «os guardas suíços não se posicionaram no sentido da história». Eles ter-se-iam sem dúvida salvo se tivessem pactuado com os amotinados. *Vae victis*...

GHISLAIN DE DIESBACH,
Escritor

IV

A REVOLUÇÃO INTERMITENTE. FRAGMENTOS INTEMPESTIVOS DE HISTORIOGRAFIA PÓS-REVOLUCIONÁRIA

A história que se faz da Revolução depende em parte da recomposição política que a sociedade faz dela; requer simultaneamente uma sociologia do seu mito e a desmitologização da sua herança, a menos que se aceite ficar prisioneiro de um acontecimento encerrado no quadro ideológico que o produziu e no destino do qual os seus actores acreditaram selar o nosso.

I. REVOLUTIO PERENNIS: O OBJECTO DENTRO DO ACONTECIMENTO[1]

O jacobinismo entre Liberdade ou Igualdade

A história da Revolução cedeu sob o peso da sua própria história e o historiador «deve anunciar as suas cores»[2]. A análise liberal não foi retomada senão contra a análise social. Deveremos nós ter de escolher entre liberdade e igualdade, entre Estado e sociedade? O problema é originado por uma «dupla» confusão do Estado e da sociedade: a *confusão igualitária* que se fundamenta sobre o paradoxo de uma dissolução da sociedade através da sua abstracção estadística (dentro do Estado) e a sua inscrição partidária (dentro dos partidos políticos); e a *confusão liberal* que se fundamenta sobre o paradoxo utilitarista de uma dissolução do Estado através da particularização dos interesses sociais e a sua inscrição corporativista (com a produção de novos corpos intermédios privilegiados). Este duplo paradoxo, esta dupla confusão, constitui a mesma matriz jacobina de uma quantidade de tendências. Estrutura a sociedade em sindicatos e partidos e o debate público em programa e em reivindicações, em promessas e em decepções. O jacobinismo é o mesmo plano de imanência que se constitui, portanto, em pluralismo ilusório. Aqueles que se defrontam ou debatem são as espécies de um mesmo género de jacobino fundado sobre a dissolução da diferença Estado-sociedade na inversão do conceito político,

na passagem do bem comum (que é um fim) ao interesse geral (que é um meio), na instrumentalização do político pelo ideológico.

A Revolução «jacobina» foi o mito de uma igualdade que se acreditou que, por meio da virtude generalizada, produziria liberdade e sociedade e, ao querer uma realidade que as produziria a todas (as liberdades individuais e colectivas), ela celebrou o seu divórcio. O comunismo considera que a felicidade social legitima uma tirania «de transição» e acaba por preferir a sua tirania à própria felicidade que se acredita que ela edifique; o liberalismo, pelo contrário, julga que a felicidade é mediatizada por uma liberdade de indiferença e também ele acaba por preferir o meio ao fim. Poderíamos dispensar um e outro, de costas um para o outro, quando afinal eles só estiveram na história contemporânea face a face, e foi mesmo este face a face cínico que determinou os dois séculos que nos precedem. A Revolução estabeleceu as referências desta oposição que é a sua polaridade, o seu movimento dialéctico, a sua *coincidentia oppositorum*. A liberdade do liberal é totalmente psicológica, não é historicamente mais do que uma vontade de poder e a sua desregulação esconde de facto a supressão de um direito protector dos mais fracos, é a sobrevivência de uma oligarquia adaptada ao jargão democrático. A sociedade do comunista não é mais concreta, uma vez que ela se resume historicamente à instalação de um sistema carcerário generalizado. Entre a prisão e o direito do mais forte, o contemporâneo é esmagado: a tirania ou a oligarquia, ainda que ambas revestidas com o nome de democracia que elas conjuntamente reivindicam (liberal ou popular), são perigosíssimas regressões políticas, como se o homem, seguro da sua longa experiência, não tivesse sabido produzir mais do que regimes, certamente sofisticados quanto ao funcionamento, mas terrivelmente primitivos quanto ao princípio.

«Os» tempos da Revolução

Em história, escrever é fazer. E nenhum acontecimento emerge da factualidade ainda inominada a não ser que seja escrito, a menos que seja historiado. A historiografia da Revolução Francesa é importante não somente em razão do acontecimento que apreende, mas também porque ela mesma se define a partir dele. A Revolução e a sua história estão ligadas a uma filosofia da história: escrever a revolução é conceber a história, é produzir a partir dela uma concepção da história, uma inteligência da história. Na historiografia da Revolução, a ideia e o ideal prevalecem sobre a ordem hipotética dos significados. O que significa a Revolução, o seu ideal ou a sua abstracção? A resposta é dada quando a Revolução deixa de ser o centro e a história cultural responde já não por uma construção do acontecimento, mas pela sua desconstrução e pela sua fragmentação. O que se perde em

unidade de sentido ganha-se em pluralidade de abordagens. A Revolução «polissémica» já não é compreendida, embora sirva a partir de agora para compreender: é também «polifónica». Estas duas funções não são basicamente contraditórias, elas indicam os limiares a ultrapassar, as alturas a respeitar quando se quer escrever. François Furet levou até aí ao reler os seus predecessores[3]. A Revolução nunca mais será o monólito que foi e que ainda é, por vezes, na alma colectiva dos povos. Isso é, religião e não história. Quando a Revolução se faz Revelação, ela pretende ser um fundamento novo da vida social e os seus historiadores tornam-se teólogos no desempenho de uma função teleológica no seio do organismo social. Estas teologias acumuladas não são mais do que uma utopia a estudar pelo historiador das representações ou pelo sociólogo da cultura. Existe, todavia, a irredutível materialidade de um passado que não se pode pôr de parte, o mistério de um facto que dura indefinidamente e se comunica de geração em geração, continuando a inflamar aqueles que se determinam a favor ou contra aquilo que recebem, a favor ou contra. A linha liberal – marxista – ou a linha contra-revolucionária produziram uma história truncada do «significado» Revolução. É necessário passar à história do «significante» Revolução. Esta história coloca subjectivamente três séries de questões.

Há antes de mais a questão da memória que incide sobre o passado do presente. De que maneira é que o acontecimento histórico da Revolução está presente, sob que formas e quais são as questões que fazem emergir dele a probabilidade? Esta memória pré-científica pode constituir o objecto de uma ciência extremamente fina[4]. Vem de seguida a questão da intuição que trata do presente do presente. O que é que está a preparar-se neste contemporâneo? Será que vivemos o fim das construções antigas?[5] O que vem a seguir? E como é que o conhecimento da Revolução pode ser adquirido nesta evolução? Aparece, finalmente, a questão da promessa que incide sobre o presente do futuro. Como enfrentar aquilo que vem aí? Todo o acontecimento na sua actualidade defronta esta temporalidade «psicológica», e é neste confronto que ele encontra a sua historicidade. Uma leitura filosófica é, portanto, capital, mas ela é ou utópica, ou ideológica. A força de uma história consiste em evitar a alternativa filosófica entre a utopia e a ideologia, ao apresentar ao mesmo tempo a ideia de um sentido ou de uma questão filosófica da história. Consiste também em colocar-se entre estes dois extremos que são o ideal e o sistema, em aderir à realidade das coisas. A finalidade de um «livro negro» não é o de opor uma lenda negra[6] a uma lenda dourada, mas de convidar à reflexão. O debate não deve acabar nunca porque constituiu sempre o motor de uma renovação social e cultural, com a única condição de um pluralismo real, de posições reais a discutir. «Estabelecer-se» é aqui impossível. Ninguém se instala na Revolução Fran-

cesa como se desposa uma opinião, mas confronta-se consigo mesmo[7]. A Revolução é uma conflitualidade fundamental, de realização, de leitura e de escrita. Não se trata de se fazer contabilista do passado, mas de recusa em se deixar tiranizar por ele, de virar a página sem a apagar, de ver o que a Revolução fez nascer e ver o que ela fez morrer para compreender também o que está em vias de morrer e o que está para nascer.

Afirmar que a Revolução Francesa é especificamente francesa e nomear esta diferença específica[8], que faz com que a Revolução Francesa seja, apesar dos paralelos que se devem traçar e das inevitáveis analogias, uma espécie só dela (não o género de uma realidade comum, mas a espécie de que não existem géneros), dizer e fazer isso não equivale a dizer que a Revolução é uma excepção francesa no sentido em que a identidade francesa se esgotaria no acontecimento da Revolução. Em suma, a França não é a sua Revolução, ainda que a sua Revolução seja exclusivamente sua. É precisamente este distanciamento que determina o conflito das interpretações. Porque, fundamentalmente, quem quer explicar a Revolução quer explicar também o que a França é ou o que não é. A historiografia da Revolução Francesa tem alguma coisa de uma ontologia da França. «O que é a França?» pergunta implicitamente o historiador da Revolução. Deste modo, ele quer conhecer o objecto «França» e negligencia o objecto «Revolução». A novidade consiste no interesse pelo «objecto» Revolução. Desde já, a história da Revolução quer-se menos holística, mais analítica do que sintética; as grandes histórias da Revolução[9] dão lugar a estudos mais precisos sob determinado aspecto, a vontade de explicar traduz-se no desejo de identificar mecanismos que não estão confinados à introspecção. Passou-se de uma história da consciência revolucionária para a de um inconsciente revolucionário ou, pelo menos, de um «desconhecido», de um «ignorado» pelos próprios actores, de uma história menos óbvia, menos passional, menos automaticamente epidérmica, menos sensual, menos livre do lado dos actores, mas bastante mais do lado dos historiadores.

Interpretar não é restabelecer uma contemporaneidade impossível, é, antes de mais, procurar o sentido de acontecimentos que só eles emergem do tempo que passa, de uma distância que nem sempre é tão terapêutica quanto se poderia esperar. A história é mais a medicina daqueles que ela informa do que o juiz daquilo que lhes ensina. A historiografia da Revolução Francesa é a sucessão deste género de esforços, pelos quais os homens, desde há mais de dois séculos, estão à cabeceira do «mal misterioso» que atingiu a sociedade e o seu conceito desde o dia em que um acto de fraternidade efémero e sublime fundou a liberdade pública sobre a paixão social da igualdade. Fazer de uma virtude paixão, é e sempre foi correr o risco de nunca mais ver as coisas tais como elas são, para as substituir pelo horizonte de

uma espera jamais realizada[10], de dar à cidade um horizonte religioso imanente nela (e já não transcendente). Verificamos duas maneiras de organizar os factos que se tinham consumado, de escrever a sua história: segundo uma ideia antecedente ou segundo uma ideia subsequente, segundo a ilusão de que uma ideia tinha constituído a sua origem (o Estado), ou segundo o erro de que estes factos podiam produzir por si mesmos uma ideia, uma ordem nova (uma teocracia laica). Perdoar-se-á ao autor do que se segue que ele admita globalmente como insuficiente, incompleto e esquemático, mas reconhecer-se-á certamente ele ter a honestidade de apenas o propor prudentemente a outros que terão, sem dúvida a disponibilidade de melhor tratarem o assunto. Para compreender uma construção mental, um objecto como a Revolução Francesa, partiu-se geralmente de uma filosofia da história, quer dizer, ao fim e ao cabo, de um certo de-dentro ou de-fora dos factos, de um tempo inteligente, ordenado por um prazo intencional e apontado ao progresso da humanidade. A ideia de progresso exige da sua tematização particular que ela seja o processo crítico da sua pretensão. A Revolução foi então pensada como uma ruptura, tanto pelos seus fanáticos[11] como pelos seus adversários[12]. Depois, Tocqueville criou a primeira revolução dentro da Revolução, foi um dos primeiros «não-crentes» demonstrando que ela era uma continuidade, uma realização no cumprimento do *Ancien Régime*. A Revolução tornou-se então a chave de uma dialéctica: tinha sido engendrada por aquilo que ela tinha destruído. A Revolução tinha matado, é verdade, mas tinha morto as suas próprias raízes, negado a sua origem. Para se pensar como origem pura, teria sido necessário apagar cuidadosamente o rasto e a herança. Tocqueville exumou os corpos que se acreditava estarem definitivamente mergulhados na cal e abriu, assim, testamentos assustadores. Com ele, a ideia de uma Revolução absoluta tornou-se impossível. As cadeias de Tocqueville eram menos penosas do que as de Michelet, porque a interpretação (não-crente) liberta quando o relato (crente) aprisiona. Ela não faz uma contabilidade, quer compreender o que está no coração do presente e onde já se insinua o futuro. O nosso presente é o ponto de partida da Revolução Francesa. A causa vem depois, a origem é o agora. A Revolução não é mais do que a infância do nosso presente, no sentido de que ela explicaria o que nós somos, o que nós vivemos; está nela também a velhice, o futuro do nosso presente, a promessa de um presente ainda não consumado, porque o destino da Revolução foi o de fazer entrar a história na ordem do não consumado. É nisto que ela é transcendental, embora nenhuma transcendência a sustente. A França contemporânea não vem da revolução, destina-se a sê-lo; desde há dois séculos, ela dirige-se aí, fracturando-se ao pensar a sua história como uma sucessão de rupturas e de choques.

É a própria lógica da igualdade: a Revolução é sempre um futuro e um

puro futuro, uma chaga sempre aberta. Em 1789 o tempo voltou atrás. E quanto mais nos afastamos, mais nos aproximamos, mais retomamos o ponto origem. Marx qualificou-a de Revolução burguesa, de revolução inacabada fechada sobre uma conquista do poder e, por conseguinte, fechada à transformação do mundo. A Revolução seria uma falsa revolução que foi bem-sucedida. Na historiografia marxista, tornou-se então a filha da Revolução Russa, a verdadeira revolução que fracassou. Para Edgar Quinet, ela foi, antes de mais, uma verdadeira revolução falhada, o que lhe permitiu criticá-la sem a aniquilar[13]. A história oficial liberal e acomodatícia, cujo esforço louvável foi o de esconder as feridas, de evitar os rancores e que foi atacada tanto à sua direita como à sua esquerda, promoveu o rito e a comemoração. Mas hoje esta história oficial já não é mais do que uma sucessão de celebrações nas quais já ninguém acredita ou faz de contas que acredita[14]. É o estilo *pompier* do Panthéon: continua-se a celebrar um culto e ídolos que se sabe bem não existirem, porque até a Razão desceu, há muito, dos altares da pátria ou das árvores da liberdade.

A prosopografia daqueles que têm escrito sobre a Revolução Francesa[15], mesmo a mais resumida, ultrapassaria largamente em volume o que é preciso que um homem conheça dela. Não são necessárias grandes análises para apreender a profundidade de um objecto, por mais complexo que seja, mas é infinitamente mais improvável expressar o que é esta profundidade. Em suma, a prosopografia não é ontologia. Há que deixá-la aparecer na sua dimensão mais fenomenal. Foram muitos os que escreveram, mas poucos os que pensaram, não que fossem incapazes de o fazer, mas o que eles escreveram devia servir para justificar ou destruir a justificação, já que escreveram uma teologia sem Revelação, quer dizer, uma tautologia (uma vez que a distância entre a verdade e o dogma ou a sua expressão já não é garantida), porque a fé deles não repousa sobre qualquer transcendência. François Furet deixou de crer na Revolução quando a quis pensar[16], dar antes a pensar do que dar a crer. A sua posição não exige uma adesão de princípio, mas novas questões. Ele é o primeiro republicano de esquerda que libertou o mito da sua memória de aparelho, profeta de um *establishment* que se liberta a si mesmo daquilo que fazia a coerência do seu sistema. Denunciou a vulgata do seu próprio horizonte em nome da história e da sua ciência. A besta revolucionária deixara de ser sagrada desde Tocqueville, mas ele retirou-lhe os seus últimos ouropéis que eram marxistas[17].

O SANGUE DO TERROR

No século XVII, o património e a sua herança ultrapassaram simbolicamente o sangue. O sangue perdeu o seu valor genético. Deixou de ser

o sinal de nascimento e tornou-se o apanágio da massa e das guerras de massa, o sinal do sacrifício e da morte. A Revolução confundiu a igualdade e a liberdade em conformidade com esta nova concepção política da liberdade. A liberdade deixou de ser uma virtude aristocrática fundada sobre o privilégio do sangue ou sobre a capacidade de um homem se impor, de resistir, mas passou a ser uma paixão democrática, um passatempo popular, que se atribui ao da mesma posição social, àquele que nela continua e nela sensatamente se mantém. Só é livre o amigo desta liberdade, segundo o adágio popular. A liberdade é uma recompensa e deixou de ser uma conquista, já não o limite que se rejeita, mas um certo *otium* que o mundo dos negócios (*negotium*) vos concede. A democracia não é criadora, mas fundamentalmente conservadora e, mais ainda, autoconservadora, uma vez que ela se confunde com o seu objecto (felicidade comum). A ideia de Corte de Luís XIV está impressa nela. A invenção da sociedade francesa contemporânea é o sistema «Versalhes» da mutilação das elites tradicionais. É talvez por isso que nos sentimos tão próximos do Palácio, porque estes locais são mais franceses do que Marianne, porque a austríaca Maria Antonieta corre mais no sangue dos franceses do que no sangue de Robespierre, não porque ela seja a vítima e ele o carrasco, mas porque o assassinato fez nascer mais intensamente o que ele matou. O mimetismo monárquico está por todo o lado, desde o topo ao fundo mais secreto. Nunca o povo censurará aos seus senhores as tendências que partilha com eles e o gosto pelos «ouros».

O episódio do Terror é a grande rugosidade da Revolução Francesa. Para uns, trata-se de um dano colateral, de uma derrapagem, uma deriva, um acidente intolerável devido a circunstâncias em si mesmas intoleráveis, *uma subversão do ideal*; para os outros, o Terror é o verdadeiro rosto de 1789, o movimento ditado pela sua lógica interna, *uma subversão pelo ideal*. Mas como é que circunstâncias tão excepcionais poderiam explicar uma inclinação da humanidade para o assassínio e para a violência? Mas como é que uma lógica interna que se poderia fazer remontar à própria monarquia e por que não até à própria ideia de França poderia resolver-se no drama do Terror? O Terror não é nem subversão do ideal nem subversão pelo ideal. Ele é a própria violência do ideal, de todo o ideal, porque o ideal não pode deixar de colocar a questão do mal e da salvação. O trabalho de Patrice Gueniffey é nisto exemplar: vem abrir a via a uma renovação dos estudos sobre a Revolução Francesa[18]. Ele atinge uma inteligência absolutamente notável do Terror separando-o do problema da sua ligação à Revolução e da ligação da Revolução à defesa dos «adquiridos» da Revolução. O terrorismo é, em primeiro lugar, preventivo: suscita o pavor; em seguida é repressivo, mas não reprime o que seria o resultado de um fracasso da sua «prevenção». É justamente porque o seu Terror tem sucesso, é quando o medo triunfa que a

violência se desencadeia. No fundo, o Terror encarniçou-se sobre adversários que não existiam, sobre fantasmas, mas matando indivíduos bem reais. A sua violência não foi funcional. Não foi mais do que o culto necessário do medo. A violência é a ritualização do medo que ela suscita. Na realidade, para ser eficaz e para evitar a rebelião, é preciso representar concretamente o virtual. A guilhotina, os afogamentos ou as colunas infernais ritualizaram o que o discurso estava precisamente em vias de estilizar[19].

Se a democracia é princípio de autoconservação e o terrorismo princípio de auto-referencialidade, seria interessante encarar a relação (pelo menos teórica) dos dois termos. Já se conhece a relação entre imperialismo e democracia, e sabe-se que uma democracia no interior pode funcionar como um imperialismo no exterior. Mas não se trata de teorizar excessivamente o Terror, que continua a constituir um acontecimento contingente da história, com a sua espessura própria e a sua irredutibilidade. Arriscar-nos-íamos a fazer dele um género de uma espécie que levaria a procurar encontrar os preâmbulos na história a partir de uma genealogia da violência na qual o Terror ficaria lado a lado com a Inquisição e com Bin Laden. Este género de paralelismo não faz muito sentido. Porém, o acontecimento contingente mostra-nos, pelo menos, que há combinações paradoxalmente possíveis, nomeadamente quando a paixão da igualdade toma a forma de aniquilamento de uma população porque ela é construída pelo seu assassino como representação do que lhe faz a ele obstáculo. A democracia é fundada sobre a igualdade ou sobre a liberdade? Dito de outra forma, na ordem das processões, a liberdade procede da igualdade ou a igualdade procede da liberdade? Paradoxalmente, a fraternidade, o acto pelo qual homens que a ordem social separava se uniram para tomar o poder ao rei –, acto de transcendência, uma vez que abandonaram as suas identidades por uma nova que teria de ser construída –, este acto foi imediatamente esquecido. A fraternidade ab-rogou as ordens do sangue e da função social para as restabelecer prontamente nos espíritos. A nação começou por uma integração de todos para acabar na eliminação de alguns. O Terror é o fracasso do juramento do *Jeu de Paume*. A verdadeira cesura separa a liberdade fundada sobre a igualdade (imanência) da liberdade fundada sobre a fraternidade (transcendência), entre uma mística da identidade (o novo patriotismo) e a amizade daqueles que tudo separa (o antigo patriotismo). Tratava-se de restaurar ou o antigo contrato social ou criar um novo. Foram estas as duas linhas dos actores da Revolução.

A Revolução Francesa quis as duas: sabe-se hoje que 1789 não foi meramente uma etapa liberal e que 1793 não foi meramente uma etapa igualitária. A liberdade não pode ignorar completamente uma ideia de justiça, mas a igualdade não saberia ser toda a justiça, e há também em tudo isso a equi-

dade, a segurança, a tranquilidade, a saúde, a educação. A violência tem um fundo antropológico (o homem social), histórico (os precedentes na história da França), ideológico (a própria lógica dos discursos revolucionários) e político (a conquista e o domínio da cidade). Em suma, o esquema da violência é complexo: uma sociedade não igualitária contém violências que a passagem à igualdade não faz desaparecer, mas que ela própria pode acusar, criando uma reacção mais viva a essa realidade. A relação com a realidade é nebulosa: a paixão do real é ao mesmo tempo a negação do real, paixão como ilusão de que se pode transformar aquilo que é, submetê-lo a uma pura vontade colectiva, negação como ilusão de que se pode reduzir esta vontade colectiva àquela paixão do real. Quer-se mudar uma realidade à qual já nem sequer se presta atenção.

O ano de 1789 não é separável do de 1793 e o crime não aproveitava a ninguém. O problema consiste na falta de um objectivo como álibi. Não se pode explicar nem o acto terrorista nem isentar o Estado desse acto. O martírio de uma população, o extermínio sistemático de uma população em razão do simples facto de que ela existe, não pode ter um móbil nem um álibi, pois acto compromete, simultaneamente a responsabilidade pública e a sua loucura: é o sinal do mal absoluto. Por absoluto entende-se uma série de males que não se relaciona com um qualquer interesse e que não encontra qualquer justificação, por mais odiosa que ela seja. Há tantos meios de manipular, de subverter, de comprar as multidões! Este episódio manifesta o mecanismo do mal tal como ele se encontra por vezes na história. O homem abstracto (a ideia do homem) é exaltado quando o homem concreto se torna num vulgar animal, carne para canhão ou objecto de experimentação científica. É verdadeiramente o Homem com maiúscula que foi celebrado em 1789. O homem concreto (este ou aquele) ficou como pária de um sistema filosófico que não queria embaraçar-se com miseráveis indivíduos particulares. Certamente, aqueles que em Nantes afogavam os homens concretos não eram os que imaginavam o homem ideal em Paris, mas tanto uns como os outros eram produtos de um mesmo sistema.

A história visa mais lançar a perturbação ou, pelo menos, a dúvida na boa condução das comemorações do que dirigir a cerimónia. É a história contra o culto, a interpretação contra o relato, a recusa de uma *damnatio historiae*. Uma celebração é raramente outra coisa que não seja a celebração daquele que celebra. A celebração é sempre mais ou menos a organização do seu próprio culto. Uma comemoração (um bicentenário) nunca é senão a munificência de um presente em crise. A memória é sempre o fruto de uma ausência e a tentativa de uma reactivação de sentido para os contemporâneos, de um sentido que seja um *consensus*. E isso impossibilita falar de assuntos que aborreçam ou que dividam, descobrir que os grandes homens

o são raramente para além do seu próprio culto ou representação, descobrir que os acontecimentos fundadores raramente escapam à mesquinhez e à violência dos grandes homens; porque aí se joga o plágio de figuras prometaicas ou narcísicas. A Revolução é grande como o é geralmente aquele diante de cuja campa as pessoas se prostram sem convicção; mais ainda, uma divindade pagã e uma evanescência ou desmaterialização fundamental do tempo. Ela é grande com a condição de que se detenha no limiar da sua representação. Por um lado, leva consigo a mesquinhez e a violência dos seus homens; por outro, carrega o crime dos conquistadores do poder. Não há conquista que não seja sanguinária. O problema é saber de que sangue se trata e donde vem o crime. Acidente da história ou sentido da história? Será culpa de alguns ou uma estrutura em si mesma pecaminosa? A violência é-lhe intrínseca ou não? Será um «efeito colateral» da conquista ou o próprio espírito da conquista? Parece difícil responder com precisão, mas ainda o é mais afastar a possibilidade desta questão. Isto não quer dizer que se possa atirar a violência revolucionária para o nível do secundário e do acidental. A questão constitui uma chamada a aprofundar os traços intrínsecos dessa violência e que ela não pôde destruir. As comemorações são funerais que uma nação que não se pode encontrar organiza para si mesma. Alguns choram as suas antigas recordações da escola, dos velhos catecismos veneráveis e outrora úteis, e têm saudades do tempo dos simbolismos acomodatícios com o passado, do tempo do consenso, da imagem virginal da nação, da boa consciência colectiva. Alguns entre estes mantêm as velhas lutas de antigamente contra um clericalismo que apenas subsiste nas sacristias. Outros, os mais numerosos, que não vivem nos bastiões do Estado, troçam perdidamente dessas lutas e até nem se apercebem de que uma sociedade está morta. A Revolução é hoje a nostalgia da Terceira República quando já se fala de uma sexta, já a tender para uma sétima! A teocracia laica é um «politeísmo».

II. *REVOLUTIO PRO TEMPORE*: O SÍMBOLO NO OBJECTO[20]

A HERANÇA INCERTA

«A nossa herança não é precedida de qualquer testamento.» Hannah Arendt apresentou um precioso comentário a este aforismo de René Char[21]. Se a nossa herança revolucionária não é precedida de qualquer testamento, então resta-nos escrevê-lo; se a Revolução é um começo absoluto, o mito do começo absoluto, nesse caso o tempo que ele funda não é senão

o empreendimento colectivo de o fundar. Fundar a Revolução depois da Revolução, é a isso que o mito do começo absoluto condena. As histórias da Revolução (favoráveis ou não àquilo que elas admiram ou detestam) nunca são mais do que a procura de fundamentos *a posteriori*. Mas como encontrar no futuro o que fundamenta a sua origem? A Revolução que não tem começo nem fim, que é começo *e* fim, abre uma «brecha entre o passado e o futuro». Desde que a Revolução é concebida como «origem», ela não pode ser senão revolução permanente, senão uma presença. Ora, a revolução permanente não existe em *stricto sensu* porque as sociedades não podem resistir ao género da inversão permanente: uma sociedade estabelece-se segundo uma ordem e segundo o estabelecimento de estruturas que se consideram então como definitivas, uma sociedade não pode pensar-se como provisória ou transitória. Ora, é precisamente o que faz a ideia de revolução permanente. É precisamente o que é socialmente impossível. «Revolução permanente» é um conceito negativo, hipotético, cuja única função – retórica – é a de evitar a contradição para um acontecimento que consiste em pensar-se pura origem (e consequentemente pura ruptura) sem se incluir naquilo de que ele é a origem (se a Revolução é ruptura, então ela é também ruptura de si mesma). Portanto, a revolução permanente, para continuar a ser uma presença socialmente suportável, é na realidade «intermitente»: ela conserva o seu estatuto e a sua pretensão originárias mediante um artifício retórico. É na sociedade uma disposição subversiva permanente. Não obstante, a sociedade estabelece-a em dispositivos que devem controlá-la. Estes dispositivos são simbólicos. O caso de Marianne é interessante porque mostra como foi dominada a mulher tiranicida e transformada em boa mãe de família ou em *starlette* efémera[22]. Marianne constitui o símbolo permanente de uma revolução intermitente. Mostra capacidade de penetração da Revolução na sociedade, mas também o seu poder de esterilização e de fossilização sociais.

Os símbolos criam a cultura política. Quando uma cultura é pluralista, a cultura *polí*tica – que a Revolução Francesa produziu e que foi sociabilizada nos finais do século XIX em formas que se acreditou serem estáveis e cristalizadas por instituições perenes como é a escola pública – defronta-se com a cultura *polí*tica. A sociedade inculturou-se penosamente ao incorporar nos seus costumes estáveis o acontecimento da Revolução[23]. Nesta primeira fase, a Revolução constituiu-se em herança, em tradição. Numa segunda fase, que nós vivemos hoje, é a herança em si mesma que deve inculturar-se numa nova sociedade nascida do pós-guerra, do pós-colonialismo e do consumismo. A Revolução foi a matriz da sociedade francesa. Hoje, é necessário integrá-la numa matriz que é a própria sociedade francesa. A sociedade recompõe a Revolução. Aquilo em que a Revolução

significou a ordem política e a coisa pública já não é mais a norma única antes da qual se encontra a barbárie e para além da qual se apresenta o ideal da felicidade dos povos, a lei de uma configuração implacável do bem comum. Os símbolos criaram, estilizaram e fizeram interiorizar, estruturaram uma consciência colectiva e uma intersubjectividade primordial que os precederam. Mas o que eles puderam produzir de lei única encontra-se disseminado no oceano das redes da cultura empírica. O símbolo é uma mediação (uma significação) e parece que esse mesmo símbolo choca hoje com a experiência imediata. Em suma, pode-se imaginar uma nova cultura política que não passe por símbolos tornados sinais da lei antiga? Concebemos primeiramente a Revolução como princípio de transcendência, aquilo que mediatiza, aquilo que ela foi ainda recentemente. Encaramo-la agora como aquilo que está ultrapassado, como aquilo cuja própria simbólica está esgotada, aquilo que é mediatizado, aquilo que ela é desde agora. Este esgotamento de significação mede-se na crise dos símbolos que constituíram os vectores tradicionais de uma auto-apropriação da Revolução pela sociedade que ela tinha ao mesmo tempo destruído e construído.

«MARIANNE EM PROGRESSO» DO PARTIDO À NAÇÃO

Mesmo que o *Ancien Régime* tivesse a flor-de-lis, o galo gaulês, a bandeira branca dos Bourbons, Clóvis, Santa Genoveva, o seu verdadeiro símbolo era sem dúvida a pessoa do rei[24]. Ele é, simultaneamente, o Estado e a nação. Exerce por excelência a autoridade do pai: o seu acto é a geração. A sociedade procedia dele como a estátua do escultor. No *Ancien Régime*, a significação incarnada precedia a significação alegórica: a alegoria nunca é mais do que a imagem da pessoa que tem semelhança com o que ela representa. Com a Revolução Francesa, a alegoria representou-a directamente, sem mediação pessoal. A pessoa já não era o princípio, passou a ser acidental, encarnou já não a realidade, mas a ideia da realidade. A Revolução operava uma substituição. A ideia incarnava a nação e a pessoa representava a ideia abstracta. A Revolução criou este paradoxo configurando uma abstracção que encarna. Contra a fraqueza humana de reis, considerados incapazes de encarnar verdadeiramente o Estado ou a nação, desenvolveu-se a retomada da alegoria feminina. Representando a religião (por exemplo, na iconografia tridentina), ela passou a simbolizar a liberdade. Esta representação é uma revisitação da iconografia romana. O seu atributo, o barrete frígio, constitui o símbolo tradicional da liberdade. Era usado pelos libertados, não pelos homens que tinham nascido livres, mas por homens libertos do jugo da escravatura. Por conseguinte, o barrete não simboliza a liberdade, mas a libertação. É um símbolo de libertação e de emancipação e, portanto, de

ruptura com um determinado passado de servidão: é uma liberdade recuperada, restaurada. Há ao mesmo tempo a ideia de ruptura com um passado imediato e de reencontro com um passado longínquo e mítico. É uma ruptura que esconde uma continuidade mais alta cujas origens são míticas, pois que se trata de uma liberdade ideal. É, pois, uma liberdade «nova» e «reencontrada», mas cuja base é uma liberdade «suposta», quer dizer, conceptual ou ideal. Na Roma antiga, o barrete constituía o símbolo da República e do tiranicídio. O barrete frígio reapareceu na Renascença e na época clássica na iconografia política. A mulher representou então um sistema teológico-político: a religião, a monarquia, a república.

Entre 1789 e 1792, a monarquia constitucional tentou conciliar as duas semióticas: foi o rei usando o barrete frígio. Para numerosos políticos, regenerava-se a antiga soberania pela destruição do antigo organismo político, mas, ao destruir o corpo imortal do rei, apenas se podia destruir o próprio rei que era a sua personificação. O barrete frígio passou a constituir um elemento do vestuário do cidadão que militava pela cidadania. Deste modo, o novo poder foi incarnado pelos cidadãos e já não apenas pelo rei. A monarquia foi destronada quando deixou de ter súbditos e passou a ter cidadãos. Marianne substituiu o rei. A mulher do barrete frígio tornou-se a imagem da República-Liberdade. A imagem da liberdade foi o emblema da República. Foi em 1793 (ano II) que os contra-revolucionários lhe deram o sobrenome de «Marianne». E como a brincadeira foi tantas vezes levada a sério! Como, por outras palavras – as de um intelectual –, a alcunha passou a ser um nome venerado pela República. A Marianne de Marivaux era uma criada camponesa, revoltada, suja e desobediente. Era a antepassada da «meretriz». Durante o Terror, o símbolo «Liberdade-República» (Marianne) foi eclipsado por Hércules para simbolizar o Estado jacobino: «Hércules-Povo» simbolizou o «gigante-povo» francês. A Convenção repudiou Marianne por lhe preferir Hércules, ao escolher a democracia directa (Estado centralizado) contra a democracia representativa (federalismo). A ditadura termidoriana optou por uma democracia representativa mas centralizada (a França ficou desde então, sem dúvida, idêntica à sua forma termidoriana): conservou Hércules, mas tentou domá-lo! Marianne desapareceu totalmente ante a efígie do imperador, da mesma forma que as abelhas recobriram as flores-de-lis. Os reis Bourbons recuperaram os usos dinásticos ao passo que o rei Orléans tentou uma difícil síntese que, todavia, não chegou a reintroduzir a mulher. Ela reapareceu em 1848. Mas cada uma das duas tendências («liberal-burguesa» e «social-popular») representou-a segundo as suas maneiras de ver. Uns preferiam à alegoria viva as imagens e as estátuas de uma mulher serena, sensata, honesta, cabelos bem arranjados, seios cobertos, de uma certa idade e maternal, com uma coroa de louros na cabeça. Os

outros apreciavam as alegorias vivas, as imagens e estátuas de uma mulher veemente, em movimento, os cabelos ao vento, os seios descobertos, jovem, sempre com o barrete frígio. Liberdade e ordem social, de um lado, liberdade e Revolução, do outro. Para os primeiros, a República encerrava naturalmente a Revolução, para os outros não era mais do que uma nova etapa no seu movimento permanente: era a sólida mãe de família (Ceres ou Minerva) contra a santa das barricadas (Eugène Delacroix, *La Liberté Conduisant le Peuple*, 1831). Marianne desapareceu da representação oficial sob o Segundo Império e tornou-se o símbolo da resistência republicana ao golpe de Estado de 1851. Tornou-se a República das catacumbas. Reapareceu com a queda do Segundo Império em 1870. Passou então a ser o emblema dos opositores aos que queriam evitar o retorno da Revolução: os partidários da Comuna, os *communards*, adoptaram o barrete vermelho, ao passo que o governo de Thiers o baniu e o declarou sinal sedicioso e anarquista. Depois das vitórias republicanas de 1879, o paralelismo com a Comuna desapareceu para simbolizar o apego à Revolução e ao regime republicano, e Marianne passou a fazer parte dos ornatos nacionais. A manufactura de Sèvres pôs-se a fabricar bustos dela em quantidade. Em teoria, nada obrigava as câmaras a comprá-los, mas o seu uso tornou-se tradicional. Marianne manteve-se como símbolo político, designadamente com o movimento anticatólico e com o movimento realista. Tornou-se a concorrente da Virgem Santa, a santa republicana, com o seu culto, as suas procissões, os seus devotos. Neste novo contexto, passou a ser o símbolo do laicismo e do anticlericalismo, um culto de substituição, uma imagem obsessiva e o símbolo da França obsidional.

Com a Primeira Guerra Mundial, ela adquiriu um verdadeiro estatuto nacional e abandonou o seu estatuto partidarista; não sendo já apenas «Liberdade», «Barricada», «Laicismo» ou «Meretriz», tornou-se «Pátria» por detrás da bandeira tricolor, mas continuou a ser também o emblema da esquerda (sob a Frente Popular, as mulheres desfilaram ostentando o barrete frígio). E encontrou-se uma outra para simbolizar a pátria à direita: Joana d'Arc, canonizada em 1927. As duas mulheres representaram, então, as «Duas Franças». Durante a Segunda Guerra Mundial, o regime de Vichy fez desaparecer 120 dos 427 monumentos públicos em que Marianne representava a República, e a Revolução Nacional mantinha relações de conflito com a comemoração da Revolução Francesa[25]. Uma segunda União sagrada congregou a maior parte dos movimentos de resistência à volta de Marianne, que alcançou nessa ocasião uma dimensão mais nacional e menos partidária. Passou então a ser o símbolo da Libertação e da Resistência ao nazismo. O compromisso do pós-guerra escolheu uma Marianne sem barrete frígio e mais consensual, usada tanto à esquerda como à direita.

Tão consensual que reapareceu, em 20 por cento, dos casos com o barrete mesmo à direita.

Foi despolitizada e entrou, então, para o *star system* em 1969. Já não se trata de que Marianne represente a República, mas de que a República encontre alguém para representar Marianne! Em 1969, a actriz Brigitte Bardot; em 1978, a cantora Mireille Matthieu; em 1985, a actriz Catherine Deneuve. Desde 2000, a Associação dos Presidentes de Câmara de França organiza um concurso para encontrar a mulher ideal: a manequim Laetitia Casta (2000), a apresentadora Évelyne Thomas (2003). A «trash TV» instalou-se nas *mairies* depois de ter conquistado as salas dos telespectadores. Marianne tornou-se uma espécie de concurso «miss República». Posteriormente a Brigitte Bardot, importa dizer que o conceito de «pop art» (Marianne passando do ideal político ao fantasma masculino) se esgotou, mas, de facto, só na sua forma mais leve, uma vez que é justamente a partir daquilo em que Marianne se tornou (uma representação da mulher francesa) que a reinvestiram politicamente de forma a incarnar o novo estado da sociedade francesa.

«MARIANNE EM DECLÍNIO»: DO MITO REPUBLICANO À SOCIEDADE MULTICULTURAL

Em Outubro de 1989 começou o caso do véu, que alguns encararam como a Munique da educação republicana. O Conselho de Estado criou a distinção entre sinal ostensivo e uso ostensivo do sinal ostensivo, e uma directiva ministerial deixou a decisão à discrição dos directores de estabelecimentos escolares. Em 1994, o caso foi de novo mediatizado. Uma circular ministerial distinguiu então os sinais discretos e os sinais religiosos ostentatórios. Em 1994 foram recenseados 2000 casos, concentrados em Paris, Versalhes, Lille e Estrasburgo, ou seja, um por cento da população muçulmana feminina em França e mais ainda, se se considerar as raparigas em idade escolar. Entre 1994 e 2003, foram 100 as expulsões, das quais 50 foram reintegradas. O Serviço de Informações recenseou 1123 casos em 1994, 446 em 1995, 150 em 2002. Todas as sondagens realizadas em 2003 e 2004 descrevem um fenómeno efectivamente mais complexo, mas cujas manifestações extremas são ultra-minoritárias. No mesmo ano, foi criada a comissão Stasi para preparar uma lei sobre a laicidade e, implicitamente, para comemorar o centenário da lei da separação das Igrejas e do Estado. Depois de um relatório publicado em Dezembro de 2003, uma lei geral sobre a laicidade, de 10 de Fevereiro de 2004, significou a interdição dos «sinais ostentatórios» religiosos nas escolas públicas primárias e secundárias (não nas universidades). Que se tenha considerado que uma lei fosse necessária naquela situação é suficiente para demonstrar o carácter muito indirecto da lei, e fundamental do problema, quase

se poderia dizer, sentimental[26]. Não é certamente uma lei cuja inspiração se esgote no cálculo, na urgência ou no peso das circunstâncias, ela é conduzida por uma lógica mais profunda, uma infra-estrutura das categorias de pensamento da Revolução.

Ao mesmo tempo, em 2000, começaram os debates em torno de «Marianne Black-Blanc-Beur». Marianne Bardot foi destronada e Marianne voltou a aparecer como política ao *poli*tizar-se. Reencontraram-se várias representações diferentes de Marianne. Bardot representava a Marianne monoétnica, à qual se opôs a Marianne multiétnica. Marianne tornou-se o símbolo possível do pluralismo depois de o ter sido de um universalismo estrito. Em 2002, a alegoria da liberdade derivou para a identidade racial e para a integração comunitária. Em 2003, a Assembleia Nacional apoiou a associação «Nem putas nem submissas» e Marianne tornou-se o símbolo da integração bem-sucedida. A multietnicidade supõe a multiculturalidade. Ora, a Revolução Francesa foi sempre concebida sobre o modelo da cultura única ou, mais ainda, sobre um movimento de negação da cultura ou da libertação iconoclástica da cultura, tanto quanto sobre o que nós chamámos no princípio um falso pluralismo (um mesmo plano exclusivo de imanência)[27]. O investimento multiétnico de um dos seus símbolos levanta o problema da ruptura do seu modelo cultural, ou melhor, anticultural e anti-social e do seu universalismo. Véu islâmico e barrete frígio, sociedade e Estado: esta guerra amarga de chapéus simbólicos vai muito além de uma historieta de rua[28]. É também aí que se escreve a história da Revolução. Marianne, tornada campeã da libertação sexual e feminina nos anos de 1970, poderá hoje acomodar-se com o véu?

O novo debate à volta da Revolução Francesa (ainda impossível, uma vez que o multiculturalismo é considerado como comunitarismo e o comunitarismo como uma ameaça à República una e indivisível) é o do pluralismo cultural[29]. Não é apenas a sociedade que é multicultural, são desde agora os próprios indivíduos. O Demos revolucionário é um organismo abstracto de partidários e de iguais. É necessário não somente definir a cultura revolucionária, mas também a relação da Revolução com a cultura, com a significação e com os valores significados: ela não produziu outra coisa que não fosse significações, mas as suas significações foram também contra-significações. A Revolução tem, portanto, uma contracultura em que cada elemento é a substituição (naturalmente com entoações polissémicas) de uma realidade antiga com a qual ela rompe mesmo tendo sido produzida por ela. A França é um Estado monocultural numa cidade tornada multicultural e vivendo sob o espectro de uma libanização do espaço territorial da sua soberania. A descentralização política não é mais do que uma transferência de competências e não a concessão de uma autonomia real, cultural ou social. A lei continua a ser una (indivisível), única (exclusiva) e jacobina (abstracta).

A nova cesura que se está a operar no objecto «revolucionário» separa os inclusionistas e os exclusionistas culturais. A Revolução Francesa é um *universalismo ethos-cêntrico*, um *ethos* exclusivo. A sua ideia do universal foi produzida historicamente por ela, por meio de uma série de exclusões práticas. Depois de ter excluído a nobreza e o clero, que teoricamente já não existiam como ordens distintas da sociedade, teve de excluir as populações indígenas do seu novo império e continuou indefinidamente a constituir a exclusiva delimitação do campo da sua própria interioridade. O seu universalismo integrou apenas os que desapareciam dentro dela. Ela integrou negando ou fazendo aderir. Moderou-se para ser aceite, mas nunca aceitou que pudessem alterá-la. E o voluntarismo (a boa vontade daquele que renega as suas antigas pertenças, os seus velhos ídolos, para desposar o novo culto da felicidade universal) dos recém-chegados não mudou nada na ferida que infligiu àqueles que se dignavam sacrificar-se por ela pelo preço por ela oferecido. Deram uma vida que já tinha sido sacrificada à definição universal deste homem pelo qual se morre e que todavia não existe. Foram os heróis *a posteriori* de uma história sem corpo, de uma história de ideias. Qual é a Revolução Francesa que vem e que explicitará por sua vez o incrível movimento do Verão de 1789? Quem fará o relato? Quem compreenderá o movimento? O esboroamento da cultura política normativa e monocultural já se consumou. Uma única escola, a ENA, serve de cadinho às ambições do serviço imbricadas nas do poder. Doravante, escolhe-se o seu próprio partido no decurso desta escolaridade. Aprende-se aí a dominar a complexidade do mundo em inautênticas notas de síntese, prepara-se aí a sucumbir aos prazeres que uma tal dominação burocrática provoca, repete-se aí conscienciosamente a retórica unitária e onírica para os próximos escrutínios, nela se prepara a conquista por «muito tempo» do Estado em nome da mudança. Mas conquistar o Estado consiste essencialmente em ocupar aí uma engrenagem. E para conservar tudo isso é necessário guardar as distâncias com a sociedade, ser movido por um mecanismo e por uma inércia que não vêm dela.

Quais são os valores da Revolução? A liberdade, a República, a pátria, a laicidade? O que são os valores se nenhum juízo se apropria deles? O que são os juízos se nenhuma definição os exprime? O que é uma definição sem objecto? Um objecto sem desejo? Um desejo sem realidade a desejar? Ora a Revolução não tende para o real: o seu valor está na realização de uma ideia e esta realização ri-se da realidade na qual identifica o seu próprio valor e o que é real. Desde então, o movimento daqueles que escrevem a sua história e que procuram compreendê-la não pode ser mais do que um juízo sobre essa pretensão de dispensar o real ou sobre esta decisão de o confinar à vida privada. A Revolução conferiu mais peso à ideia de ideia do que às próprias ideias. Todavia, no movimento da sua história, perdeu os seus crentes na medida em

que aumentou o número dos seus defensores ou praticantes. Foi acalmada pelo consenso quando se tornaram republicanos sem necessidade de ter fé nela. Desde então, passou a ser o traço de um culto antigo. O que é uma religião sem fé? A Revolução permanente é uma fé que se sente traída por todas as formas religiosas institucionais; a Revolução intermitente é uma pura religiosidade exterior, fragmentária, não o que estrutura, mas o que flutua no vazio intersideral e que se reactiva, de tempos a tempos, como essas boas e velhas divindades pagãs, que o Império Romano agonizante fazia de vez em quando voltar à tona para se assegurar de que estava ainda em cena.

A dificuldade é a de que a cultura revolucionária clássica não tinha previsto a hipótese do seu fim, porque tinha sido concebida como normativa e não empírica, não como uma cultura, mas como a cultura, um universalismo de monopólio, uma *revolutio perennis*, que se adapta naturalmente às circunstâncias mutáveis, mas cuja adaptação não atinge a substância do seu princípio. Ora as culturas nascem e morrem num movimento que não é apenas acidental, mas que é constitutivo. A Revolução é este paradoxo de um movimento pensado nas categorias de uma velha metafísica e de uma ontoteologia. O jacobinismo é um teologismo de Estado, um *arquilogismo* místico ou, se quisermos, um democratismo fundado sobre um Demos mítico e abstracto, posto antes de existir porque ele não pode existir realmente. O jacobinismo é a teoria do Estado fictício: *o Estado como relato único da sociedade*: o Estado-sociedade, o Estado que estabelece a ficção da sociedade. Com o desmantelamento do grande relato que é o Estado, ficamos a saber que «nós mesmos» Estados, somos mortais. O divórcio do Estado e da sociedade é o resultado de uma ilusão de fusão entre Estado e sociedade, de uma confusão entre o relato que se quer normativo, como valor absoluto da sociedade, e a realidade daquilo que vivemos, a pluralidade dos valores, as redes de significações, de cultura que tecem as relações reais entre as pessoas concretas. O Estado dirige-se a uma consciência de cidadania cega, quer dizer, à dos partidários, aos membros dos partidos, aos iguais que não existem, a fantasmas: ele não vê o pobre, o rico, o muçulmano, o generoso, a avarento, o artesão, o pai de família...; ele vê um contribuinte, um participável, não um «contribuído» ou um «participado», alguém que é tudo o que é no momento em que é. O Estado funda-se sobre os partidos (as sociedades de ideias que lutam pela conquista do poder) e não sobre os organismos intermédios da sociedade civil (que agrupam os indivíduos segundo o que eles vivem concretamente)[30]. Reagrupar os indivíduos segundo o que eles vivem ou segundo o que eles pensam: a vontade é existencial ou racional? Certamente, ela é fundada sobre a razão, mas a razão não é negação do real, e sim desejo do real. Os corpos intermédios apresentam rivalidades de interesses, somas de interesses particulares, enquanto os partidos apresentam um interesse geral

abstracto que não se encontra em parte alguma. De onde vem o bem comum: de um interesse geral abstracto ou de um transcender dos interesses particulares? O bem comum é um sentido que nasce de um trabalho sobre os interesses particulares reais e não sobre a fria defesa de um interesse geral abstracto e necessariamente partidarista, a pretensão de um interesse geral. Em suma, é o diálogo social que produz o sentido do bem comum e não a pretensão partidária a um interesse geral. Atrás do falso pluralismo dos partidos políticos (que pretendem todos encarnar o interesse geral e se fundamentam sobre uma cultura normativa), existe o verdadeiro pluralismo da sociedade com os seus conflitos de interesses, mas também com os seus impulsos fraternais. O jacobinismo recusou a realidade da fraternidade para lhe substituir uma ideia abstracta: a fraternidade real supõe uma superação das pertenças, ao passo que a definição da «não-pertença» nega a realidade e a experiência comum que uma sociedade faz em cada dia.

O jacobinismo, pela sua ideia da grandeza pública, traiu, sem dúvida, (apropriando-se), a beleza do juramento do *Jeu de Paume*: logo que a fraternidade estabeleceu a igualdade, empenhou-se em excluir dela aqueles mesmos que a tinham permitido e renunciado por ela às antigas liberdades. O jacobinismo aperfeiçoou, sob a capa de uma moral pública, uma definição da liberdade que permitia excluir qualquer homem do seu exercício real, no momento em que assim o decidisse. Ser livre transformava-se na adesão a uma ideia de liberdade que era um conceito de Estado, do partido, designados abstractamente por Povo. O Demos abstracto apoderou-se do poder contra a *societas realis* (inclusive naquilo que ela tem de desigual e de injusto) que se impunha mudar. A democracia social representou a realização última deste processo de decadência da inscrição política da sociedade civil que se podia designar sob os vocábulos modernos de participação e de subsidiariedade: o Demos abstracto adquiriu o monopólio sobre a sociedade. A sociedade tornou-se menor de idade, eterna adolescente nas mãos de uma burocracia que a mantinha em servidão, enquanto lhe fazia crer que era livre e que podia desfazer-se dela quando lhe aprouvesse (por meio de eleições). O sonho do anarquismo que ela sabiamente alimentou é a única forma que permite a uma tirania durar. A Etarquia receia a comunidade de interesses, mas o «comunitarismo» é de levar em conta como uma instância concreta de diálogo. É a semelhança fundada sobre o amor do particular, por oposição à semelhança fundada sobre o mito do universal. O universal não pode ser produzido por qualquer mito, mas por um acto sublime, portanto pela superação do particular, nele e a partir dele. A França sofre de uma falha de integração política da sociedade.

Um adquirido é definitivamente adquirido, não porque seja constantemente conquistado (como geralmente se acredita), mas quando o seu próprio movimento o convida a superar-se a si mesmo. Em suma, só é adquiri-

do quando se torna um fundamento e só é fundamento quando fundações sólidas se podem estabelecer nele e suportar as construções mais imprevisíveis. A historiografia da Revolução Francesa negligenciou, sem dúvida, esta dimensão imprevisível por meio de um movimento de encerramento sobre ela própria. Pensa-se nesta imagem dupla de um universo em expansão ou que tende a desmoronar-se sobre si mesmo. A Revolução evidencia o paradoxo de associar os dois movimentos e, por conseguinte, de anular a própria possibilidade do movimento, de o congelar na sua auto-contradição. Ela pensou a *revolutio perennis* a partir do que a produziu (continuidade) ou a partir do que ela própria produziu (ruptura) como princípio permanente da mudança social. Deixou de pensar a mudança social fora dela e, hoje, esta história deve responder às questões de uma sociedade que não vem da Revolução, e que também não é o regresso da sociedade que a Revolução destruiu, mas de uma sociedade como que produzida fora dela mesma. Face a ela, a Revolução já não é um princípio de mudança, mas o princípio de inércia que cristaliza o conservadorismo de uma sociedade antiga, que se torna a armadura de bloqueios na sociedade, que paralisa em vez de libertar. E seria lamentável que os seus historiadores não fossem mais do que os seus taxidermistas.

GRÉGORY WOIMBÉE,
Doutor em História

V

LUIS XVI E A REVOLUÇÃO DA SOBERANIA 1787-1789

Luís XVI não foi somente vítima da guilhotina. A sua própria memória foi odiosamente espezinhada e a sua obra completamente desfigurada pelos historiadores. Com efeito, gerações de manuais escolares comprazeram-se a descrever o último rei do *Ancien Régime* sob os traços de um homem imprevidente, de inteligência limitada, prisioneiro de uma educação tradicionalista, passando o seu tempo a caçar ou a forjar fechaduras. A Revolução teria surpreendido este pateta coroado, tê-lo-ia feito vacilar nas suas certezas de uma outra era, tornando-o incapaz, até aos últimos degraus do cadafalso, de compreender a amplitude das alterações políticas e sociais que afectaram o seu reino. Quantas zombarias sobre o famoso «*Rien*» inscrito no seu diário de 14 de Julho de 1789 (quando se tratava apenas de um simples *carnet* de caça)! E esse diálogo com o duque de La Rochefoucauld-Liancourt, quantas vezes não o colocaram em legenda para sublinhar a sua incompetência aturdida: «– Mas é uma revolta! – teria ele exclamado ao saber pelo grão-mestre do Guarda-Roupa a queda da Bastilha. – Não, *Sire*, é uma revolução.»

Deste homem, apresentado como indolente e apático, o imaginário tradicional faz um ser equívoco e dissimulado, praticando a mentira e a duplicidade por fraqueza e cobardia. Ao dar garantias aos seus inimigos, enquanto fazia de conta que se resignava ao facto consumado, ele teria metodicamente preparado a contra-revolução e a dissolução da Assembleia Nacional a partir do mês de Julho de 1789, concentrando regimentos à volta de Paris. Em Junho de 1791, teria tentado juntar-se aos emigrados, antes de ser preso em Varennes e, em Abril de 1792, teria traído o seu país, empurrando-o para a guerra, na esperança de ser libertado pelos exércitos austro-prussianos...

São estes os estereótipos, que se encontram até mesmo nas obras universitárias, que os historiadores devem rever hoje, porque não correspondem de modo algum à verdade.

O último rei do *Ancien Régime* era um homem muito mais complexo do que aquele que nos apresentaram, difícil de perceber. Não o comparava o seu irmão, o conde de Provence (futuro Luís XVIII), a «duas bolas de bilhar olea-

das que nos esforçaríamos de manter juntas»? Não se poderia, todavia, negar a sua inteligência, a sua vasta cultura, a excelente memória de que era dotado e o seu conhecimento de línguas estrangeiras, sobretudo o inglês. Apaixonado pela marinha, pela cartografia, pelas grandes descobertas, foi também um grande rei científico; é a ele em particular que se devem as instruções dadas ao Sr. de La Pérouse para a sua viagem no Oceano Pacífico. Graças às lições do abade de la Ville, primeiro alto encarregado dos Negócios Estrangeiros de Luís XV, tinha adquirido excelentes conhecimentos neste domínio, o que equivale a dizer o cerne das funções de rei, já que os assuntos internos não tinham a importância que hoje se lhes atribui. Os assuntos internos situavam-se preferencialmente no âmbito das funções do inspector-geral das Finanças ou do secretário de Estado da Casa Real.

Evitemos entrar pelo caminho da geografia. O homem tinha os seus defeitos. Era, sem dúvida, afectado por uma timidez doentia, uma falta de à-vontade em sociedade. Era susceptível, desconfiado, reservado. Os seus silêncios desconcertantes impressionavam a sua *entourage*. Capaz de compreender perfeitamente uma situação, revelava-se quase sempre incapaz de tomar uma decisão, tanto pesava e procurava medir as consequências. Daí o seu carácter hesitante, influenciável, numa palavra, fraco. Paralisado na acção, era propenso – apesar de uma teimosia que muitas vezes o tornava difícil de manobrar – a sujeitar-se à influência dos que o rodeavam.

Ao contrário do que frequentemente é repetido, Luís tinha sabido libertar-se muito rapidamente da educação devota e apertada que lhe tinha querido inculcar o seu preceptor, o duque de La Vauguyon. Assimilara os elementos positivos das Luzes, sob a influência designadamente de dois dos seus ministros, Turgot e Malesherbes. Deve-se-lhe o Édito de Tolerância de 17 de Novembro de 1787, concedendo o estado civil e um estatuto aos protestantes, que deles tinham sido privados desde a abolição do Édito de Nantes por Luís XIV. E prosseguiu de acordo com essa ideia: «Sr. de Malesherbes, vós fizestes-vos protestante, eu faço-vos judeu; ocupai-vos deles.» Havia em França cerca de 40 000 judeus. Foram construídas sinagogas (nomeadamente a de Lunéville, que hoje ainda subsiste em parte), foram-lhes concedidos privilégios, foi-lhes reservado um cemitério em Paris e editado um estatuto particular para os judeus alsacianos...

Ao longo de todo o seu reinado, Luís tentou implementar reformas. Com Turgot, experimentou uma espécie de absolutismo esclarecido, caracterizado pela liberalização do comércio de cereais, a supressão das corporações e dos seus jurados, a substituição da *corvée*[1] por um imposto pagável por todos. Com o banqueiro genovês Jacques Necker, em alguns aspectos mais conservador, tentou praticar um liberalismo aristocrático, baseado em economias orçamentais e na reforma das despesas da Corte.

No entanto, a experiência mais interessante do seu reinado foi a que propôs o inspector-geral Alexandre de Calonne. A situação era grave, tão grave que iria conduzir à Revolução. Amplificado pelo financiamento da guerra da América e pelo esbanjamento da Corte, o défice orçamental tinha-se tornado extremamente preocupante, a bancarrota ameaçava. Ora, este desequilíbrio financeiro não podia ser sanado sem uma reforma em profundidade do reino, particularmente no domínio fiscal, onde as desordens da administração e as injustiças mais gritantes – sempre favoráveis às classes privilegiadas – tornavam impossível uma boa rendibilidade do imposto. Para Calonne, convinha abolir as barreiras aduaneiras, criar um banco de Estado, instituir uma rede de assembleias de proprietários sem distinção de estatuto social, eleitos por municipalidade, distrito e província, a fim de ajudar o intendente a repartir melhor os impostos, sobretudo criar um novo imposto directo, pagável em espécie, a *subvention territoriale*, contribuição permanente à qual estariam sujeitos todos os rendimentos imobiliários, fossem eles eclesiásticos, nobres ou plebeus.

Tratava-se de uma terapia de choque, visando erradicar os abusos e os privilégios, um programa de racionalização do Estado, conduzindo, se não a uma perfeita igualdade fiscal, pelo menos tendendo para isso, que, sem qualquer dúvida, teria transformado o rosto da monarquia francesa. Sobre os escombros da caótica organização social eivada de desigualdades, saída da noite dos tempos e feita por uma sobreposição de organismos, ordens e de estatutos particulares, tratava-se de edificar uma monarquia administrativa renovada, associando as elites à repartição do imposto, ao mesmo tempo que se mantinha um poder forte. Equivalia a uma «noite do 4 de Agosto *avant la lettre*», segundo a expressão de Louis Blanc, uma revolução, mas uma revolução régia, que devia consolidar a soberania monárquica e fiscalizar a nobreza, mantendo-lhe apenas uma proeminência honorífica.

Este plano chocava frontalmente com interesses e poderes temíveis: a Igreja de França, a aristocracia, a nobreza da magistratura. Como implementar tal plano? Luís XVI, no princípio do seu reinado, cometera um grave erro: sob a pressão insistente do seu principal conselheiro, o velho conde de Maurepas, que o seu avô Luís XV tinha tido a feliz ideia de exilar em 1771, convocara os parlamentos. Ora, para dar força de lei e executar as medidas resultantes deste plano, era necessário apresentá-las para efeitos de registo por esses organismos judiciários, ultraconservadores, compostos de homens de leis, proprietários dos seus cargos, ferozmente independentes, que sem dúvida alguma lhe fariam uma oposição inabalável. Evidentemente que o rei lhes podia impor esta reforma valendo-se do seu «*lit de justice*»[2]. Esta sessão solene permitia-lhe, com efeito, fazer prevalecer as suas decisões contra o próprio parecer dos seus «conselheiros» do Parlamento. Mas dever-se-ia agir logo de

imediato por via de imposição? Seria preferível reunir os Estados Gerais, esse antigo e arcaico monumento do século XIV, emanação corporativa das três ordens da nação, clero, nobreza e Terceiro Estado? A monarquia absoluta, na boa tradição capetíngia, desconfiara sempre disso. Calonne teve, portanto, a ideia de consultar previamente uma assembleia de notáveis, como tinha acontecido sob Henrique IV e Luís XIII, a quem seria pedido um «conselho». Se este fosse favorável, o Parlamento cederia de bom grado.

Apesar das reticências do seu Conselho, Luís XVI entusiasmou-se com os pontos de vista do seu ministro e empenhou-se plenamente no empreendimento. Composta por 144 membros escolhidos a dedo, representando o alto clero, as nobrezas de espada e de toga, a administração régia e as municipalidades, a assembleia dos notáveis reuniu-se em Fevereiro de 1787 em Versalhes, no *Hôtel des Menus Plaisirs*, na Avenida de Paris.

Calonne estava persuadido de que esta assembleia compreenderia a linguagem da razão e consentiria nos sacrifícios financeiros indispensáveis. Enganava-se. O seu projecto de revolução régia e social, que ambicionava modernizar o Estado e o reino, deparou-se imediatamente com uma vigorosa oposição dos privilegiados, crispados sobre os seus direitos adquiridos, desencadeando da parte dos meios aristocráticos e eclesiásticos uma contra-revolução, que tomou a forma de uma revolta nobiliárquica. Foi desta enérgica contra-revolução que nasceu directamente – com a ajuda da crise económica e financeira – a Revolução Francesa.

O alto clero (composto exclusivamente por nobres) e a nobreza antiga começaram imediatamente a reclamar a convocação dos Estados Gerais, os únicos com competência, segundo eles, para votar um novo imposto. Como esta instituição votaria segundo uma ordem, eles estavam, evidentemente, convencidos de que nenhuma reforma viria a colocar fundamentalmente em causa a divisão trifuncional da sociedade, proveniente da Idade Média, e os privilégios fiscais que lhe estavam associados. Esta assembleia constituía também um excelente meio, sobretudo se se tornasse periódica ou até mesmo permanente, para anular o absolutismo monárquico, quer dizer, todo o trabalho de centralização operado pelos Bourbons.

Desde 1715 que a aristocracia e a Corte não tinham outra ideia em mente: vingarem-se, inclusivamente de Luís XIV. Animava-os uma ideologia reaccionária, no sentido etimológico da palavra. Tratava-se de regressar a uma monarquia temperada e descentralizada, anterior a Richelieu, de limitar o poder real como tinha feito em Inglaterra a *Glorious Revolution* de 1688, de associar ao governo do reino as elites e os corpos intermédios. Esta poderosa corrente de opinião, que tinha tomado forma quando do «*coup de magesté*» de Luís XV e do chanceler Maupeou em 1771, representava uma singular mistura de ideias modernas, saídas das Luzes, e de reacção nobili-

árquica obscurantista, conjunto díspar, onde se reencontravam os utopistas retrógrados, leitores de Fénelon, os «feudais», discípulos de Boulainvilliers, os turiferários do presidente de Montesquieu, os anglófilos ou os amigos dos *insurgents*[3].

A oposição ao poder real tinha-se congregado numa vasta «frente patriótica», de aspirações ambíguas, de interesses divergentes, que ia desde príncipes de sangue, duques e pares até aos pequenos burgueses e artesãos das cidades, que aspiravam por uma mudança. Com efeito, quando lhes falavam de liberdade, muitos aristocratas, grandes leitores de Jean-Jacques Rousseau, sonhavam com «liberdades» no plural, ou seja, com os privilégios e isenções, enquanto o povo, esse, desejava o desaparecimento das desigualdades fiscais! Um dos heróis desta oposição era um conselheiro do Parlamento de Paris, Jean-Jacques Duval d'Eprémesnil, orgulhoso da sua nobreza recente e nessa época muito admirando por Robespierre, que clamava alto e bom som que era necessário «"desbourbonizar" a França»!

Face a esta frente patriótica, que associava à defesa da ordem social não somente a burguesia laboriosa mas os extractos populares, a monarquia não dispunha de qualquer canal mediático, como o provou o apelo à opinião pública lançado por Luís XVI e Calonne no domingo, 1 de Abril de 1787. Este texto, largamente difundido, explicava que a tributação das duas ordens privilegiadas permitiria aliviar o povo de uma carga de aproximadamente 30 milhões de libras e dizia em resumo: «Serão sacrificados privilégios; sim, a justiça o impõe, a necessidade o exige. Seria preferível sobrecarregar ainda mais os não-privilegiados, o povo? Haverá grandes reclamações... Estamos a contar com elas. Pode-se querer o bem geral sem ferir uns tantos interesses particulares? Pode-se reformar sem que haja queixas?» Não resultou. Este apelo, que visava renovar a antiga aliança da realeza e do terceiro estado contra os barões e os senhores feudais, não obteve qualquer eco. O poder real, reformador e modernizador, embatia contra uma sociedade bloqueada, defendendo mais ou menos conscientemente, desde o topo ao mais baixo da escala social, a sociedade de associações corporativas e de ordens.

Sob a pressão de seu segundo irmão, o conde de Provence, da rainha, de uma parte do Conselho e da maioria da Corte, Luís XVI, a 8 de Abril de 1787, viu-se forçado a demitir Calonne e a apelar ao chefe da oposição na assembleia dos notáveis, Mons. Étienne Charles de Loménie de Brienne, arcebispo de Toulouse, nomeado ministro de Estado e presidente do Conselho Real das Finanças. Foi nesse momento que a monarquia francesa deixou de ser absoluta, já que tinha sido imposto ao rei um homem que ele não queria.

Amargo, desanimado, perdendo toda a confiança, mergulhando num silêncio assustador, o monarca bonacheirão afundou-se então numa grave

depressão, abandonando-se nas mãos da rainha, que não tinha infelizmente queda para a política.

Apanhado na armadilha do poder e animado de uma autêntica vontade de salvar a autoridade monárquica, Loménie de Brienne tentou, no entanto, elaborar um compromisso, uma espécie de plano Calonne inflectido no sentido aristocrático. Esbarrou por sua vez na intransigência dos notáveis, que se viu obrigado a demitir. Mas o mal estava feito. A opinião «iluminada», posta ao corrente do mau estado das finanças reais, vituperava contra o «despotismo» real e ministerial e reclamava com insistência os Estados Gerais. Na Corte, todos os grandes, partidários do conservadorismo social, tinham aderido à ideia de colocar sob tutela a monarquia capetíngia: os duques de Montmorency-Luxembourg, de Praslin, d'Aumont, de Béthune-Charost, d'Uzès, de Luynes, o marquês de La Fayette, herói da guerra da América, sem esquecer, evidentemente, o chefe de fila do movimento, o duque d'Orléans – o futuro *Philippe-Égalité.*

Em 30 de Julho, o Parlamento de Paris, na vanguarda do combate da frente patriótica, rejeitou a subvenção territorial, transformada todavia por Brienne num imposto temporário, pagável em dinheiro. À revolta dos notáveis sucedia a revolta parlamentar! Contra a revolta dos Grandes e dos Magistrados, Luís XVI sentiu-se obrigado a apoiar firmemente Brienne. Em 6 de Agosto, impôs o registo do imposto no decorrer de uma sessão solene do Parlamento.

Não se irá contar em detalhe a história da pré-Revolução – que, de facto, já era a Revolução. O Parlamento que, num acto de rebelião evidente, declarou «nulo e ilegal» este registo, a anulação desta deliberação pelo rei, o apelo à greve do imposto pelos magistrados, imediatamente enviados para o exílio em Troyes, a agitação da arraia-miúda excitada, decidida a apoiar os altos magistrados, a proclamação de solidariedade pelos outros 12 parlamentos de província. Nunca a coligação antiabsolutista, ao mesmo tempo aristocrática e popular, tinha sido tão vasta nem tão heteróclita. Todas as reformas equitativas de modernização que o governo pudesse propor seriam consideradas como sombrio despotismo!

Estabelecendo de novo relações com os exilados de Troyes, Loménie de Brienne, dotado de alma de conciliador, negociou um compromisso: o abandono da subvenção territorial, o registo de alguns empréstimos, contra o compromisso do rei de convocar os Estados Gerais para 1792. O Parlamento saiu de cabeça levantada. Mas a sessão real de 19 de Novembro de 1787, que devia ratificar este novo plano, correu mal. Luís recusou antecipar para 1789 a reunião dos Estados Gerais, não obstante o pedido de Duval d'Eprémesnil. O duque d'Orléans ousou então contestar o direito de fazer registar o plano sem tomar em consideração os votos dos magistrados. «É

ilegal!» proclamou ele. Acontecimento inaudito. «A história da monarquia», escreve Talleyrand, «não registava nada de semelhante. Já se tinha visto príncipes de sangue resistir, de armas na mão, ao poder do rei; mas jamais se vira tentarem colocar limites constitucionais à sua autoridade.» Luís XVI, por momentos desconcertado, titubeou, e depois replicou brutalmente em voz áspera: «Sim! É legal, porque assim o quero!»

O exílio de alguns meses do duque revoltoso e de dois dos cabecilhas do Parlamento não fez mais do que agravar a situação. Esta tomou umas proporções insuspeitadas em princípios de 1788 com a tentativa de Luís XVI, de Loménie de Brienne e do ministro da Justiça, Chrétien François de Lamoignon, de reformar as instituições judiciárias. Na Primavera, todas as ordens, todos os corpos sociais da sociedade se encontravam em revolta aberta. O país parecia ameaçado de implosão. Rebentavam motins em Rennes, Grenoble (a «*journée des Tuiles*»). Em Vizille, a nobreza e os notáveis decidiram o restabelecimento dos estados do Dauphiné. A Igreja de França, solicitada, recusou aumentar, mesmo a título provisório, a sua contribuição financeira (o «*don gratuit*»): só lhe eram pedidos oito milhões, pagáveis em dois anos, para evitar a bancarrota. O Estado régio, à falta de um banco central que permitisse fazer adiantamentos de tesouraria, via-se assim obrigado a viver de expedientes. A assembleia do clero não lhe concedeu mais do que um milhão e meio e aproveitou a ocasião para dar uma lição ao rei, apresentando o seu apoio aos parlamentos e reclamando, por sua vez, a realização dos Estados Gerais: «A nossa consciência e a nossa honra não nos permitem consentir em ver transformar em tributo obrigatório o que não pode ser senão uma oferta do nosso amor.» Dito por outras palavras, o clero reivindicava o direito mais absoluto de fixar livremente o montante do seu «*don gratuit*». Nunca o egoísmo cego dos privilegiados tinha paralisado a este ponto o país!

Esta recusa precipitou a crise financeira. Os pagamentos foram suspensos e Brienne demitiu-se em 24 de Agosto. Necker, popular na Corte e nos meios de negócios, regressou ao poder, não para reformar o Estado, mas para gerir os assuntos correntes, enquanto se aguardava a reunião dos Estados Gerais, fixada agora para 1789. O rei tinha sido obrigado a submeter-se.

Como iriam organizar-se estes Estados Gerais, tornados inevitáveis? Em 25 de Setembro de 1788, o Parlamento de Paris declarou que deviam decorrer seguindo a forma de 1614, sem duplicação dos eleitos do terceiro estado, com voto por ordem e não por cabeça. Já atrás se disse que esta forma de voto arriscava-se a tornar sempre minoritária a opinião do terceiro estado em face da aliança das duas primeiras ordens. Os notáveis, novamente convocados por Necker, confirmaram esta opinião.

Foi então que se produziu uma forte clivagem no seio da frente patriótica, separando, de um lado, os aristocratas reaccionários – serão estes os futuros emigrados e, mais tarde, os «ultras» da Restauração –, cujo ideal era o de uma monarquia limitada, feudal e descentralizada, dominada pela nobreza e pelos corpos intermédios e, do outro lado, os liberais, aspirando a uma monarquia constitucional mais ou menos inspirada no modelo inglês. Estes liberais constituíram então o «partido nacional», cuja emergência marcava o início do processo de autonomia da burguesia, que forjava intelectualmente o seu próprio sistema de valores, independentemente do da nobreza. Por detrás deste partido delineava-se um forte movimento em favor da dupla representação do terceiro estado nos Estados Gerais. Sem chegar a uma representação proporcional (o terceiro estado representava mais de 98 por cento do população), isso teria permitido um certo reequilíbrio, tendo em conta as profundas mutações sociais ocorridas a partir de 1614, designadamente o aumento de poder da burguesia. Frente à emergência destas posições, o poder real mostrou-se incapaz de retomar as rédeas dos acontecimentos e de selar uma aliança com o terceiro estado, estando Necker pessoalmente reticente quanto à ideia desta dupla representação.

Uma terceira corrente política, conservadora mas diferente da reacção aristocrática, surgiu então, apoiando os príncipes, a dos partidários da monarquia absoluta. Em 12 de Dezembro, um manifesto assinado pelo conde d'Artois, pelo príncipe de Condé e pelo príncipe de Conti, denunciava a escalada do perigo revolucionário e do encarniçamento em querer destruir a antiga constituição do reino. Estes intransigentes atacavam sobretudo o partido nacional, pondo de sobreaviso o rei em relação aos perigos que ameaçavam a coroa: «Tudo anuncia, tudo prova um sistema de insubordinação racional e o desprezo pelas leis do Estado [...]. Quem poderá dizer onde se deterá a temeridade das opiniões? Os direitos do trono foram postos em questão [...]. Em breve, os direitos de propriedade serão atacados; as desigualdades de fortuna serão apresentadas como um motivo de reforma.» Assim, neste final do ano de 1788, três grandes tendências dividiam a opinião geral: os absolutistas, os aristocratas e o partido nacional.

Que iria fazer Luís XVI? Num Conselho alargado, realizado em 27 de Dezembro, as discussões foram particularmente acesas. As opiniões divergiam entre os ministros e os secretários de Estado. Finalmente, Luís pronunciou-se a favor da dupla representação do terceiro estado. A rainha, convidada excepcionalmente para o Conselho, que tinha exclamado no decurso da crise de Maio: «Eu sou a rainha do terceiro estado, eu!», aprovou. Subsistia uma questão, a do voto. Devia ser apresentado por cabeça ou por ordem? Ficou decidido que as ordens decidiriam por si mesmas esta questão. Era já um progresso, uma vez que os fundamentos da sociedade por

ordens não era posto em causa e menos ainda, bem entendido, a soberania real. Mais importante era a aceitação pelo monarca da reunião periódica dos Estados Gerais, incumbidos, designadamente, de votar os novos impostos, primeira etapa de um sistema de monarquia constitucional. Para satisfazer a vontade popular, Luís XVI admitia até pôr em questão a sacrossanta constituição consuetudinária do seu reino, defendida pelos seus predecessores! Haverá ainda quem ouse afirmar que ele não era um rei reformador?

Todavia, a situação económica tinha-se agravado. Por causa de um Outono e de um Inverno muito rigorosos (o gelo paralisara parcialmente a economia do reino), a miséria tinha alastrado pelas zonas rurais, lançando para os caminhos milhares de desempregados e de desocupados. A escassez, em certas zonas mesmo a fome, ameaçava. A questão do reabastecimento das cidades tornava-se espinhosa, não obstante o regresso ao controlo dos abastecimentos (a «política dos cereais») desde Setembro de 1788 e as compras de farinha ao estrangeiro. O preço do pão atingirá, em 14 de Julho de 1789, um recorde jamais igualado desde a morte de Luís XIV. O clima social adensava-se. Instalava-se um clima pré-insurreccional, encorajado pela expectativa dos Estados Gerais. Já eram incontáveis as pilhagens de padarias, de salgadeiras ou de celeiros do dízimo. As revoltas causadas pela miséria estalavam na província um pouco por todo o lado, até nas grandes cidades.

A batalha eleitoral para a designação dos deputados aos Estados Gerais desenrolou-se entretanto numa total liberdade de opinião. Proliferavam jornais, panfletos, libelos, brochuras. As autoridades mostravam-se muito liberais, suprimindo a censura e autorizando a reabertura dos clubes. As sociedades de pensamento, as lojas maçónicas, os comités mesmerianos, sem lhes atribuir o papel primordial que alguns lhes pretenderam reconhecer, contribuíram muitíssimo para a formação dos cadernos de queixas e para a difusão de modelos pré-redigidos. O historiador Augustin Cochin demonstrou-o perfeitamente. A mais importante das associações políticas era a *Société des Trente*, ponta de lança do partido nacional, que contava nas suas fileiras com os duques de La Rochefoucauld, de Luynes, de Montmorency-Luxembourg, o marquês de La Fayette, Mons. de Talleyrand-Périgord, bispo de Autun, o visconde de Mirabeau, Condorcet, os irmãos Lameth, o presidente Le Peletier de Saint-Fargeau, o advogado geral Hérault de Séchelles, o conselheiro Du Port...

Da abundante literatura política que circulava nesta época, duas obras conheceram um franco sucesso: As *Mémoires sur les États Généraux* do conde d'Antraigues, rousseauista e violentamente antiabsolutista, que representava a corrente aristocrática e reaccionária, nostálgica do feudalismo, e *Qu'est-ce Que le Tiers État?*, publicado anonimamente no início de 1789 e cujo autor era o abade Sieyès. Este último panfleto incendiário ocupa um lugar funda-

mental na história do pensamento político, na medida em que enuncia com uma clareza inigualável o princípio da soberania nacional. É bem conhecida a fórmula lapidar com que começa: «O que é o terceiro estado? Tudo. Que tem sido ele até agora na ordem política? Nada. O que é que ele pede? Tornar-se nela alguma coisa.» Fórmula penetrante, mas inexacta se se continuar a leitura do opúsculo: Sieyès, na realidade, negava qualquer representatividade às duas outras ordens constitutivas da nação, o clero e a nobreza. «O terceiro estado é a nação inteira», martelava ele. Competirá, portanto, a ele ser a «totalidade». «O terceiro estado, sozinho, dir-se-á, não pode formar os Estados Gerais. Ora bem, tanto melhor! Ele formará uma assembleia nacional.» O padre colocava assim a questão da soberania nacional, detentora não somente do poder legislativo, mas também do poder constituinte, o que significava implicitamente a subordinação total do monarca à vontade política expressa pela «assembleia nacional» futura. Até lá, a soberania real derivava o seu poder e a sua justificação – fora, bem entendido, da afirmação da sua origem divina – do monopólio do poder político que assumia face à diversidade dos organismos e das ordens. A soberania nacional, expressa por Sieyès, era exclusiva da soberania monárquica.

Luís XVI, evidentemente, não podia fazer sua esta teoria. Considerava que os Estados Gerais representavam a diversidade dos interesses do país e não as opiniões ou as ideias políticas. De forma alguma, mesmo que ele viesse a aceitar a sua consulta periódica, podia ver neles algo mais do que um órgão consultivo destinado a informar as suas decisões. Segundo a boa tradição monárquica, competia-lhe a plenitude dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Era ele, e apenas ele, que fazia um todo com a nação.

Contava, portanto, que esta diversidade dos interesses a representar surgiria no decurso da campanha eleitoral. É a razão pela qual, contrariamente a Maria de Médicis, na altura dos Estados Gerais de 1614, ele não interveio na batalha dos candidatos ou na elaboração de um programa. Não se apercebera de que tinha perdido o monopólio do político e que a frente de batalha era outra. «Não se trata já, senão muito secundariamente, do rei, do despotismo e da Constituição; é uma guerra entre o terceiro estado e as outras duas ordens», observava o jornalista Mallet du Pan, em Janeiro de 1789.

No entanto, a situação não parecia de forma alguma alarmante. A brochura do abade Sieyès enunciava apenas um ponto de vista minoritário e excessivamente radical, que os outros membros do partido nacional ainda não assumiam. Dos cerca de 60 000 cadernos de reclamações ressaltava uma aspiração geral à liberdade e ao respeito da propriedade. Muitos desejavam a supressão das *lettres de cachet*, a reunião periódica dos Estados Gerais, o consentimento do imposto e do empréstimo pela representação nacional... Aliás, tudo isto estava mais ou menos adquirido, exceptuando talvez

o desaparecimento puro e simples da reserva de justiça do rei (as *lettres de cachet*), que permitia resolver, sem publicidade nem atrasos, questões delicadas dizendo por vezes respeito à honra das famílias. Em contrapartida, ninguém punha em causa o carácter monárquico do regime. Numerosos cadernos qualificavam Luís XVI de «rei salvador», «pai do povo, regenerador da França», «monarca libertador», «o melhor dos reis» para quem convergia uma «manifestação de amor e reconhecimento»... No seu conjunto, o povo desejava ardentemente uma aliança entre a coroa e o terceiro estado, contra as aristocracias.

Na abertura dos Estados Gerais, em 5 de Maio de 1789, o monarca tinha recuperado, portanto, uma ampla capacidade de manobra. Sem dúvida, a situação social tinha-se vindo a tornar delicada no decorrer dos últimos meses. Em Abril, a tropa vira-se obrigada a reprimir duramente a sublevação *Réveillon*, que se tinha espalhado como uma mancha de óleo nos *faubourgs* Saint-Antoine e Saint-Marcel. Contaram-se pelo menos 300 mortos. Poder-se-á, no entanto, ser levado a pensar que, a despeito dessas perturbações ligadas a dificuldades económicas que se repetiam regularmente no *Ancien Régime*, a França, nessa altura, teria podido evoluir suavemente para um novo regime, levando à supressão da sociedade de ordens. Ao velho absolutismo monárquico substituir-se-ia uma monarquia constitucional dotada de uma representação permanente dos povos. Daí, sem dúvida, formar-se-ia progressivamente uma monarquia parlamentar, que teria mantido como princípio – isso é que seria importante para a estabilidade da ordem pública – a soberania real. Foi o que aconteceu à Inglaterra depois da sua *Glorious Revolution* de 1688. A evolução para a «modernidade» tinha-se realizado sem sobressaltos no decurso do século XVIII. Ainda hoje, na Grã-Bretanha, a rainha é, no seu Parlamento, a «fonte dos poderes». Ela é plenamente soberana, mas isto não impede que a nação britânica seja uma das mais democráticas do mundo. Por que motivo então, e como, esta margem de manobra, de que Luís XVI dispunha na abertura dos Estados Gerais, foi perdida? Três factores principais, pelo menos, explicam a eclosão da crise revolucionária de Junho, «tragédia central do reino», como bem fez notar o historiador britânico John Hardman.

O primeiro foi a singular divisão do Conselho do Rei e da Corte. Uma boa parte da *entourage* do rei aderiu ao clã dos partidários do absolutismo, animado pelo conde d'Artois: o grupo dos Polignac, ao princípio favorável à modernização da monarquia administrativa, e a própria rainha, que viria a exercer uma influência nefasta sobre o seu marido. Todos pensavam que era necessário forçar uma paragem na fermentação da opinião. Artois tinha dito ao irmão que a «sua coroa estava em perigo, que Necker era um segundo Cromwell».

O segundo factor foi a recusa de Necker, a quem incumbia a condução dos assuntos internos, de propor um programa detalhado de reformas aos Estados Gerais. A assembleia dos deputados, dotada de 1 154 membros, reunida no *Hôtel des Menus-Plaisirs*, encontrou-se assim entregue a si mesma, depois de uma sessão de abertura em 5 de Maio, magnífica pela manifestação do fausto monárquico, mas átona sob o plano político e que não proporcionava aos elementos mais reformadores qualquer satisfação das suas aspirações. O discurso de Necker, sobretudo, fazia uma vasta apresentação de números, de técnica financeira, no meio de uma vaga de lugares comuns, evocava longamente a dívida e o défice, sem propor qualquer remédio. Ninguém compreendeu onde ele queria chegar. E foi tudo. Perderam-se depois semanas a verificar os poderes dos eleitos, numa viva atmosfera de tensão entre as três ordens. A inacção engendrou a exasperação.

O último factor foi a doença do pequeno delfim, Louis Joseph Xavier, que morreu de tuberculose aos sete anos, em 4 de Junho. Luís e Maria Antonieta ficaram acabrunhados por esta perda, que não provocou a menor emoção na opinião pública. «A partir desse dia», escreverá a rainha a seu irmão Leopold, «povo está em delírio e eu não paro de engolir as minhas lágrimas.» Os deputados do terceiro estado, que tinham eleito Bailly como decano – Bailly que declarava: «As vossas fiéis *communes* (assim designava ele, à imagem da Inglaterra, a assembleia particular do terceiro estado) jamais esquecerão esta aliança do trono e do povo contra as aristocracias» –, insistiram em ser recebidas pelo rei, como o tinham sido os nobres. Sem sucesso. Luís, entregue à sua dor, recusou, interrogando-se: «Não haverá um pai no meio dessa gente?» Os deputados bretões do terceiro estado, particularmente hostis à nobreza, todos membros do clube bretão, antepassado do clube dos jacobinos, foram procurar o antigo intendente da Bretanha, Bertrand de Molleville, e perguntaram-lhe, também eles, como podiam chegar ao rei e apoiá-lo na sua vontade de reformas. A delegação, mais uma vez, foi convidada a sair. O ministro da Justiça, Barentin, adepto da facção do conde d'Artois, fazia barreira diante do rei, cada vez mais isolado e fechado num silêncio impenetrável.

O autismo apático do poder, incapaz de comunicar, a irritante abulia do rei, a temporização prudente de Necker criaram um clima de mal-estar, de incerteza e incompreensão que em breve iria degenerar. A imagem bonacheirona e paternal do monarca embaciou-se certamente a partir desse momento. Foi, em todo o caso, a vacuidade do governo régio que despoletou o movimento de 1789. Os deputados dos Estados Gerais não estavam na origem dos revolucionários, mas iriam transformar-se neles.

O elemento detonante, como demonstrou o historiador Timothy Tackett, foi a recusa dos deputados da nobreza em verificar os seus poderes

em presença dos do terceiro estado. Como reacção, estes constituíram-se em assembleia autónoma em 12 de Junho. Era necessário «cortar as amarras», nas palavras do abade Sieyès. No dia 17, esta assembleia, à qual se tinham juntado alguns membros do clero, como o abade Grégoire, proclamou-se «Assembleia Nacional». «Este decreto», dirá com pertinência Mme. de Staël, «era a própria Revolução.» No dia 19, os delegados do clero decidiram juntar-se ao terceiro estado. No dia 20, receando a dissolução dos Estados Gerais, os membros da nova assembleia pronunciaram o famoso juramento do *Jeu de Paume*, jurando que não se separariam enquanto não fosse redigida uma constituição do reino.

Sob o ponto de vista do antigo direito e das instituições monárquicas, isto representou um golpe de Estado, uma gigantesca deslocação do poder que derrubava todo o edifício secular do mistério capetíngio, aureolado pela sagração de Reims. A assembleia tinha-se apoderado do *poder constituinte* em nome da soberania nacional, tal como Sieyès a tinha definido na sua famosa brochura, e pretendia exercê-lo em plenitude, despojando o rei da sua própria soberania. O momento era de importância capital, decisivo, ainda que os deputados tivessem levado algum tempo a retirar dele todas as consequências. Passava-se de uma representação da nação à maneira antiga, assente sobre a justaposição dos interesses sociais, à de uma nação moderna, fundada sobre um corpo político unificado, englobando o conjunto dos cidadãos, na qual, em definitivo, o rei já não tinha lugar, senão como um simples funcionário. Ao absolutismo monárquico, que na realidade não era mais do que uma ficção, tendo em conta a infinidade dos corpos intermédios do *Ancien Régime*, substituía-se o absolutismo popular, poder forte, temível, detentor de toda a autoridade, executiva, legislativa e judiciária, propenso, tanto pela sua origem como pela sua natureza, ao poder total. Em Setembro, a rejeição do «bicamarismo» não fez mais do que agravar o movimento. Este conceito de uma soberania única, apanágio da nação e encarnada numa assembleia omnipotente, iria pesar fortemente no seguimento da tragédia revolucionária. Em breve, ver-se-ia a assembleia reduzir os poderes do rei, tal como um bem em progressiva redução, querendo legislar até no domínio religioso, ao ponto de se tomar por vezes como um concílio ecuménico! «Somos uma Convenção Nacional», dirá o deputado Camus no dia 3 de Maio de 1790. «Temos seguramente o poder de mudar a religião, mas não o faremos!» Esta apropriação sem partilha da soberania por uma assembleia eleita tornava impraticável qualquer monarquia constitucional, apesar da boa vontade de Luís XVI, pronto, no entanto, a tentar a experiência a bem da felicidade do seu povo. Rei reformador, tendo aceitado o fim da sociedade de ordens, os direitos do homem e praticamente todas as transformações da sociedade civil, teria podido ser o melhor rei possível para a Revolução nascente, mas

foi esta, ao fim e ao cabo, que, pela sua intransigência dogmática, não quis saber dele.

É lícito pensar que todos os males ulteriores da Revolução, o acelerar dos acontecimentos, as desordens, a ruptura das facções, o desencadear das violências, o próprio Terror, encontram a sua origem neste acto fundador. Uma tão brutal e tão violenta revolução jurídica permite também compreender por que é que a democracia francesa viria a ser tão diferente das democracias britânica ou americana, sabiamente eriçadas de contrapoderes, respeitadoras do direito das minorias e que não tiveram a audácia prometaica de colocar no centro da sua reflexão política a questão quase metafísica da soberania original. A ruptura radical é muitas vezes inimiga do bem comum.

JEAN-CHRISTIAN PETITFILS,
Escritor e historiador, Doutor de Estado em Ciência Política

VI

A MORTE DE LUIS XVI

A morte do rei Luís XVI, em 21 de Janeiro de 1793, representa um momento chave da Revolução Francesa. É comummente aceite que o acontecimento acelerou consideravelmente o desenvolvimento da violência política institucionalizada, de que ela foi como que o primeiro acto, e que este demarca claramente aquilo que se costuma designar por primeira Revolução, burguesa e liberal, de 1789-1791, e a segunda Revolução, popular e violenta, que é a do Terror. Esta simples constatação revela, na pessoa de Luís XVI, uma dimensão insuspeitada, como se ele tivesse organizado com a sua presença e a sua ausência alternadas a grande dramaturgia da Revolução.

É necessário distinguir dois tipos de regicídio[1]. No primeiro, trata-se de matar, ou assassinar, um rei de quem se contesta a personalidade ou a política. Por exemplo, o integrista Ravaillac contra Henrique IV, ou ainda Damiens contra Luís XV. Neste caso, o gesto regicida, longe de contestar a monarquia de direito divino, idolatra-a, fazendo dela uma norma utópica ideal de que se deve colmatar o insuportável afastamento, atacando a pessoa humana e falível que é dela depositária. No segundo caso, trata-se, ao contrário, de atingir a monarquia de direito divino no coração, de a destruir no seu cerne ao aniquilar o rei que a encarna. A morte de Luís XVI participa deste segundo tipo de regicídio.

Aliás, é por essa razão que o regicídio revolucionário não se reduz à exclusiva morte de um homem, mas ataca também a família, a família real, e, através deles, um regime, a monarquia de direito divino, um tipo de sociedade, a França católica e monárquica do século XVIII, uma civilização, a civilização cristã de estilo constantiniano e, em última análise, um princípio, a realeza sacerdotal de Cristo como pedra angular do edifício social e religioso do *Ancien Régime*. Com efeito, vista deste ângulo, a Revolução não foi mais do que um longo regicídio: afirmação do terceiro estado em Assembleia Nacional representativa – fora dos quadros da legitimidade régia tradicional –, encerramento do rei nas Tulherias, Constituição Civil do Clero – que contradiz o papel tradicionalmente protector do rei para com a Igreja –, Constituição de 1791 que confere a soberania exclusivamente à nação, proclamação da República, processo do rei, condenação e morte, morte da família real, descristianização forçada, etc. Deste ponto de vista,

a continuidade entre as diferentes fases da Revolução Francesa surge de maneira mais nítida. A primeira de entre elas leva insensivelmente à morte do rei, que, por sua vez, precipita os acontecimentos e mergulha a França no Terror. Verifica-se, portanto, uma unidade orgânica das duas revoluções, que formam assim um «bloco», no qual a morte do rei toma um relevo inesperado.

Donde procede, pois, o regicídio? É necessário notar que a dinâmica da Revolução não poderá reduzir-se a causas puramente materiais, sociológicas ou económicas. De facto, as condições de vida na França de 1789 são melhores do que no passado, e quase idênticas às dos franceses sob a Restauração. Se aqui e acolá há crises e fome, elas por si sós não podem motivar mais do que revoltas, mas não revoluções – de tal modo o regime nessa época é sentido como legítimo. Conclui-se daí que é necessária uma dimensão espiritual e ideológica para catalizar o descontentamento e as ambições insatisfeitas e empurrar para uma mudança de regime e de civilização que, à partida, não é desejada por ninguém. Pode-se assim opor, como o fizeram numerosos autores, por exemplo Michelet, o espírito da Revolução ao espírito do cristianismo[2], que se combatem numa nova guerra de religião – o espírito da Revolução, mantendo-se apesar das aparências tão religioso quanto o espírito do cristianismo. Seria excessivamente longo fazer aqui uma descrição destes dois espíritos, que se deixam apreender como um complexo doutrinal mais ou menos coerente, condicionando os juízos de valor, investindo nas motivações das pessoas, transformando as estruturas sociais e imprimindo nelas a sua dinâmica própria. Neste contexto, a morte de Luís XVI já não aparece como um acontecimento histórico isolado, mas como um fenómeno emblemático da oposição de dois espíritos: um homem encarnando um determinado princípio é condenado e morto a fim de que este princípio não possa mais influenciar o desenrolar das questões humanas. É este princípio que importa agora descrever.

Na teologia política cristã tradicional, datando da época constantiniana, qualquer soberania e qualquer legitimidade política vêm de Deus, e mais precisamente de Jesus Cristo, ao mesmo tempo rei e sacerdote, rei enquanto representando o seu povo junto do Pai, e sacerdote enquanto ofertando ao Pai o seu sacrifício perfeito, porque divino, em reparação dos pecados da humanidade decaída. Ora, os cristãos, pelo sacramento do baptismo, graças ao qual eles se «revestem» de Cristo (Gal 3, 29), participam assim da realeza sacerdotal de Cristo; passa-se o mesmo, de maneira plena, com os sacerdotes e os bispos, por efeito de um sacramento especial, mas também com os reis e, muito particularmente, com o rei de França, que beneficiava, desde a sagração de Clóvis em Reims, de uma unção que lembrava a dos antigos reis de Israel e fazia da França a filha primogénita da Igreja[3].

Esta unção fazia do rei o representante de Cristo sobre a Terra, pelo menos no que concernia aos assuntos temporais. Nesta qualidade, o rei era teoricamente independente em relação às leis, em virtude da máxima de Ulpiano: *princeps legibus solutus est*; mas mantinha-se ao mesmo tempo ligado às leis e aos costumes do reino, que a tradição jurídica designava por «constituição francesa», assim como à lei natural. A contradição era geralmente resolvida lembrando o exemplo da submissão voluntária de Cristo à lei, e fazendo do rei (ou do imperador) uma «lei viva» (*lex animata*). Além disso, a monarquia francesa tinha igualmente a obrigação de respeitar costumes e privilégios. E assim, a verdade é que o rei continuava a representar a fonte do direito. É por este motivo que, em 1787, o próprio Luís XVI poderá replicar ao duque d'Orléans: «É legal porque eu assim o quero.»[4]

Fazendo eco à cristologia paulina, onde Cristo é o esposo e a cabeça da Igreja, a teologia e o direito consideravam o rei como o esposo da nação, o marido da República, já que esta era tradicionalmente simbolizada por uma figura feminina. Esta relação esponsal, concebida juridicamente como um contrato sinalagmático, impunha ao rei e à nação um determinado número de obrigações. De um modo mais geral, a relação entre o rei e os seus vassalos era concebida sobre um modelo familiar que o próprio Luís XVI reclamava para si mesmo, afirmando que «tudo o que o pai deve aos seus filhos, o irmão aos seus irmãos, o amigo ao seu amigo, o príncipe deve-o aos seus vassalos»; ou ainda: «O rei, o pastor, o pai, é uma só e mesma coisa.» O rei devia-se aos seus vassalos e os vassalos deviam-se ao rei. Luís XVI escrevia assim: «Como nada os [meus povos] pode dispensar, quando eu for injusto ou tirano, de me serem submissos, se por seu lado todos eles violassem os seus deveres para comigo, nada me poderia subtrair à obrigação de cumprir os meus para com eles»[5]. Para o rei, isso podia ir precisamente até ao sacrifício. Assim, como escreveu um jurista da Idade Média, Aeneas Silvius: «O próprio príncipe, cabeça do corpo místico da *respublica*, é obrigado a sacrificar a sua vida cada vez que o bem comum o exige.» Do mesmo modo, Luís XVI, às delegações dos guardas nacionais, em 13 de Julho de 1790, falando dos franceses: «Dizei-lhes que, se não posso deslocar-me convosco aos seus asilos, quero aí estar pela minha afeição e pelas leis protectoras do fraco, velar por eles, viver para eles, morrer, se for preciso, por eles.» Luís XVI era, aliás, dotado de um carácter profundamente bom, que infelizmente foi assemelhado à fraqueza; esse carácter tinha chamado especialmente a atenção de Benjamin Franklin quando conviveu com ele: «Nenhum soberano que algum dia reinou teve, inegavelmente, mais bondade no seu coração, nem possuiu em maior grau o leite da ternura humana que Luís XVI.» Esta qualidade parece de resto ter sido o apanágio da sua linhagem, pois lemos numa carta de John Adams a Thomas Jefferson em 1814: «O leite da ternu-

ra humana dos Bourbons confere mais segurança à humanidade do que a ambição desmedida de Napoleão.»[6]

De uma maneira geral, o rei de França era a pedra angular de toda a ordem jurídica e social; era também obrigado, pela sua sagração, a ser o protector da Igreja. Neste contexto, o regicídio – no sentido da destruição do princípio real – visava destruir o elo entre o rei e a República, e, por conseguinte, entre Cristo – ou a Igreja – e a França e, consequentemente, destruir toda uma civilização que a pouco e pouco desabrochara e se tinha expandido na Europa ocidental, até mesmo o próprio cristianismo. É, evidentemente, ao espírito da Revolução que se deve imputar o regicídio[7]. Este espírito consiste numa visão do mundo profundamente secularizada, colocando como fundamento da soberania a natureza, em vez de uma divindade revelada. Ele incluiu as Luzes newtonianas, mistura curiosa de cientismo e de esoterismo que se encontra na franco-maçonaria, as Luzes francesas, que não são senão uma adaptação superficial destas últimas ao grande público francês, enxertando-as no jusnaturalismo descristianizado da oposição parlamentar, prevalecente à época nos meios intelectuais.

PROCLAMAÇÃO DA REPÚBLICA E FIM DA REALEZA

Toda a Revolução pode, assim, ser entendida como um longo regicídio. De 1789 a 1793, ela progride por golpes, minando pouco a pouco uma monarquia enfraquecida por dentro, enquanto a relação de forças progride em seu favor. Como um símbolo impressionante, o rei torna-se pouco a pouco o refém e, depois, a vítima de Paris, símbolo secular da nação. Nos dias 8 e 9 de Outubro de 1789, vê-se obrigado a dirigir-se para o Palácio das Tulherias, enquanto o duque d'Orléans, que não se resolve a tomar o poder, foge para Inglaterra. Luís XVI, recluso em Paris, rodeado de jacobinos hostis, tenta em vão fugir de lá, em 21 de Junho de 1791. Chegamos então aos acontecimentos de 10 de Agosto, no seguimento dos quais ele se vê, sob pressão da Comuna, encerrado no Templo.

O 10 de Agosto exacerbou a hostilidade contra Luís XVI, mas sem ainda pôr em causa a monarquia, que continua a ser considerada legítima aos olhos da maior parte dos Franceses. Danton, novo ministro da Justiça, pode assim exclamar no momento dos massacres de Setembro: «O 10 de Agosto dividiu a França em dois partidos, dos quais um está ligado à monarquia, enquanto o outro quer a República. Este último, do qual não podeis ignorar a extrema minoria que representa dentro do Estado, é o único sobre o qual vos podereis apoiar para combater.»[8] Esta minoria activa vai fazer tudo para chegar ao

poder no momento em que se vão realizar as eleições para a Convenção. Ela começa por Paris, doravante sob a dependência das patrulhas jacobinas[9], até ocorrerem os massacres de Setembro que irão mergulhar a cidade na estupefacção e no pavor e que intimidarão profundamente os eleitores.

De facto, tudo foi feito para falsear o jogo das eleições de Setembro de 1792. A Comuna forçou a Assembleia a baixar a idade de voto e a adoptar o sufrágio universal (com excepção dos criados, suspeitos de seguirem as opiniões dos seus patrões) em dois níveis: não se trata de fazer falar a nação, mas de fazer intervir os extractos sociais mais favoráveis aos jacobinos. Quanto aos outros, tudo é feito para os desencorajar. Os opositores são excluídos do voto: os do clube monárquico, do clube da Sainte-Chapelle, do clube dos *feuillants*, signatários de petições realistas. As prensas dos jornais realistas são confiscadas e transferidas para os patriotas. Os deputados devem ser republicanos[10]. Não são admitidos a votar senão aqueles que juraram ser fiéis à liberdade e à igualdade[11]. Além disso, a Comuna obrigou a Assembleia a rejeitar o escrutínio secreto em benefício da chamada nominativa e do voto em voz alta. Em Paris, a própria assembleia eleitoral, presidida pelo republicano Robert[12], é transferida para sala grande dos jacobinos onde todas as votações terão lugar sob o olhar ameaçador dos mais extremistas[13]. É assim que, com estes votos forçados, a Comuna impõe Marat, Danton, Fabre d'Églantine, Camille Desmoulins, Billaud-Varennes, Manuel, Collot d'Herbois, Robespierre, Fréron, David, etc. É assim que 5 000 ou 6 000 jacobinos irão impor as suas vontades a 700 000 parisienses. Esta medida não diz respeito apenas a Paris, mas também a uma dezena de outros departamentos. Em Seine-et-Marne, por exemplo, a chamada nominal é instaurada sob a pressão de comissários parisienses[14]. São recusados aos constituintes da Legislativa passaportes para sair de Paris, a fim de evitar que façam campanha na província e que informem o público dos acontecimentos. Na província, ainda que em grau menor, verificam-se as mesmas manobras de intimidação.

As eleições de Setembro de 1792 ficam, portanto, assinaladas por uma fraca participação. Pôde-se estimar que de 7 000 000 inscritos cerca de 600 000 eleitores tenham votado[15], por força das circunstâncias muito particulares que acabaram de ser mencionadas. Na tarde de 20 de Setembro, a Convenção reúne-se nas Tulherias, enquanto a Legislativa ainda está reunida. Comporta 759 deputados[16], dos quais 200 da antiga assembleia. Os cessantes são adeptos do futuro regime: a Legislativa, em 4 de Setembro, tinha já jurado combater até à morte os reis e a realeza[17]. Quanto aos outros, foram cuidadosamente seleccionados pelos múltiplos filtros impostos pelos jacobinos; trata-se na sua maior parte de republicanos convictos, ainda que sejam maioritariamente girondinos.

Esta assembleia, eleita para redigir uma nova Constituição antes de a submeter ao povo, não vai, no entanto, tardar a proclamar a República. Em 21 de Setembro, reúne-se no picadeiro das Tulherias. Tratava-se de uma sala mais comprida do que larga, bastante desajeitada, rodeada de galerias, onde uma população desocupada se dirigia como se fosse ao teatro. No fim desta primeira sessão, quando o presidente ia decretar o encerramento, Collot d'Herbois, um antigo actor, eleito por Paris e dotado, como tal, de um mandato imperativo para a instauração da República, coloca a questão da abolição da realeza. Ante certas hesitações, o abade Grégoire, bispo constitucional de Blois, tão cabotino quanto demagogo, vence as resistências com essas fórmulas bem emotivas que fazem exultar as galerias e intimidam os reticentes: «Todas as dinastias nunca foram senão raças devoradoras que só viviam de carne humana»; é preciso destruir este talismã mágico cuja força seria bastante para estupidificar ainda muitos homens»; «Os reis são na ordem moral o que os monstros são na ordem física. As Cortes são a fábrica dos crimes e o pardieiro dos tiranos. A história dos reis é o martirológio das nações.» A Assembleia levanta-se então como um único homem, protestando o seu ódio à monarquia depois do 10 de Agosto. É assim que, após uma breve votação, «a Convenção Nacional decreta, por unanimidade, que a realeza é abolida em França»[18]. As galerias exultam, assim como as secções. É de notar que a realeza é abolida sem que seja proclamada a República. É que o termo, equívoco e inquietante para a mentalidade da época, remete sobretudo para as pequenas cidades-Estado da Antiguidade ou para as oligarquias plutocráticas como Veneza ou a Holanda[19]. Mas a idealização da Antiguidade greco-romana, associada às esperanças de uma mudança de época e ao exemplo americano, leva a melhor. O termo de República é finalmente inserido por rectificação na acta, na sessão do dia seguinte, sábado, 22 de Setembro. O calendário é doravante datado a partir do primeiro ano da liberdade e o selo dos arquivos nacionais é modificado[20].

A proclamação da República não se efectuou, por conseguinte, no clima sereno e entusiasta que geralmente lhe atribuem, mas com uma precipitação febril, sob o olhar das galerias e da Comuna, pelos deputados eleitos segundo procedimentos ilegais. Por seu lado, a Comuna tinha dado início ao movimento, forçando, no dia 14 de Agosto, a Assembleia a riscar o nome do rei da lista dos funcionários públicos e, em 15 de Agosto, a pronunciar as suas decisões e as suas leis em nome da nação. Por outro lado, a República foi proclamada por um pequeno número de deputados, que, inquietos com a reduzida popularidade das ideias republicanas, fizeram passar a moção no meio da exaltação e da ameaça, sem sequer esperarem que, para uma matéria tão importante, a Assembleia se reunisse com todos os seus membros – já que o tempo de transporte, à época, era muito demorado

para os deputados vindos da província, que tinham de enfrentar demoradas viagens até chegar a Paris. Em 20 de Setembro, Pétion, girondino, fora eleito por 253 votantes; não iria haver muitos mais no dia seguinte.

Eis como um deputado, Fockedey, descreve a instauração da República: «Parti de Dunquerque em 21 de Setembro de 1792. Tomei conhecimento da abolição da realeza e da instauração da República no dia 22. O Sr. Merlin, de Douai, deputado como eu à Convenção, meu companheiro de viagem, não podia acreditar em tal, uma vez que todos os decretos tinham sido entregues antes da reunião geral de todos os deputados novamente eleitos. As nossas dúvidas transformaram-se em realidade no dia seguinte, dia da nossa chegada a Paris; o decreto tinha sido aprovado pela maioria dos membros presentes e durante a ausência de cerca de 500 deputados que ainda não tinham chegado.» Os dois homens chegam a Paris na manhã de 24. «O Sr. Calon [presidente do comité de inspecção], seu presidente, entregou-me o meu cartão de entrada na Assembleia com o número 304 [subentende-se: o Sr. Fockedey é o 304.° membro inscrito da Assembleia]. – Sem qualquer dúvida, nos dias 22 e 23, tinha chegado um bom número de deputados. A Assembleia convencional contava uma totalidade de 749 deputados. Portanto, a monarquia foi abolida e a República decretada e proclamada por, quando muito, dois quintos dos seus membros. – Este processo precipitado teria sido legal? A resposta é simples e fácil; o receio dos inovadores de não conseguirem substituir por um governo republicano o governo monárquico e constitucional se a totalidade dos deputados tivesse tomado parte nesta magna e tão importante transformação, levou-os a decidirem este decreto [...]. Era evidente para qualquer homem reflectido e bem pensante que o governo republicano votado antes da chegada de todos os deputados convocados para a Convenção e somente por dois quintos era ilegal; e não o era menos se não fosse outra coisa do que um governo transitório e efémero e que a França tivesse voltado um pouco mais tarde ao governo monárquico e, provavelmente, à Constituição de 1791 decretada, sancionada pelo rei e aceite com reconhecimento pela grande maioria dos Franceses»[21]. Para evitar esta perspectiva, uma única solução se impõe: condenar à morte o princípio monárquico, assassinando o rei e a sua família.

O PROCESSO DE LUÍS XVI

A ideia de um processo do rei era na realidade uma velha ideia. Já nos dias que se seguiram ao 10 de Agosto tinham sido elaborados três questionários, redigidos por um grupo de trinta deputados que estavam a trabalhar na investigação de «provas» contra Luís XVI[22]. Imediatamente depois da

proclamação da República, no dia 30 de Setembro, é nomeada uma comissão especial para instruir o seu processo. É verdade que os jacobinos e os girondinos continuam divididos: os primeiros querem a execução imediata e os segundos são de opinião que se deve dar uma forma legal a um assassinato premeditado. Mas porquê estas formas legais, de qualquer forma muito rudimentares? É que o povo francês, apesar do vertiginoso desenrolar dos acontecimentos, continua apegado à monarquia. Tal como escreve Michael Walzer: «A nação, no seu conjunto [...] continuava sob o fascínio da realeza»[23]. Um sinal disto é a veemência com que os montanheses recusaram o apelo ao povo, insinuando Saint-Just, não sem alguma razão: «Falaram de um apelo ao povo. Não é para fazer lembrar a monarquia?»

No entanto, em teoria, o rei continuava inviolável, segundo os termos da Constituição de 1791. Serão necessárias todas as acrobacias verbais de um Mailhe, num relatório famoso que sustentava a ideia de um processo do rei, para distorcer o sentido da palavra «inviolabilidade» de forma que o rei já não possa beneficiar dela, tanto mais que, segundo Mailhe, a Constituição está *de facto* suspensa pela reunião dos representantes do povo em Convenção Nacional! O relatório, de resto, vai mais longe do que o julgamento; anuncia já a morte do rei, ameaça em surdina a rainha e o delfim e conclui: «Tudo faz prenunciar que a queda dos reis está próxima e que se fará o restabelecimento das sociedades sobre as suas bases primitivas» (Relatório Mailhe de 7 de Novembro de 1792) – quer dizer, as da nova religião da natureza e da nação que se foi progressivamente desenvolvendo nos finais do século XVIII no contexto das Luzes, de um jusnaturalismo descristianizado e de um esoterismo muitas vezes associado à franco-maçonaria.

Um processo? Mas o processo de Luís XVI nem sequer terá seguido as formas em uso. Um dos defensores de Luís XVI, de Sèze, verá nele «irregularidades flagrantes» que gerações de juristas salientarão depois dele: a instrução e o julgamento estão misturados, a instrução faz-se unicamente contra o acusado, sem recusa possível dos juízes e dos jurados, não há maioria qualificada para a condenação à morte, não há deliberações secretas, ausência total de debate oral contraditório, etc.

Além disso, todo o processo se desenrola seguindo uma curiosa encenação, onde se sucedem as queixas lacrimosas de viúvas, órfãos, feridos do 10 de Agosto, que vêm desfilar à barra do tribunal e a leitura de petições vingativas (porque cuidadosamente filtradas) chegadas da província, tudo isto sob os clamores furibundos das tribunas compostas de figurantes assalariados pelos jacobinos. Como pano de fundo de todo este teatro, os convencionais montanheses alarmam-se repentinamente pela bestialidade selvagem de um rei cuja má reputação de fraqueza e indecisão desaparece brutalmente para satisfazer as necessidades do processo: ele aparece agora como um «tigre»

(Julien, de Drôme), um «ogre», um «animal [...] a exterminar o mais depressa possível» (Thirion, de Moselle), um «crocodilo coroado» (Vadier, de Ariège), um «monstro» (Dufriche-Valazé), um «monstro social» (Lakanal), um «monstro sanguinário» que, com «o punhal na mão», está «coberto do sangue dos meus irmãos» (Morisson), um «rinoceronte arquejante de sede de sangue», fugido do «pátio dos animais» do Templo e das Tulherias (Hébert). Cartas indignadas de jacobinos apoiam os discursos dos futuros regicidas; um jacobino de Moulins escreve: «Matar um homem é um crime, mas o capeto não deve ser olhado como um homem. É de crer», acrescenta, «que a mãe dele teve comércio com algum animal feroz.» Um certo Bentabole, em 26 de Outubro, nos jacobinos, fala em «guilhotinar toda a família *ci-devant*[24] real», família proveniente de uma «raça degenerada»[25].

É que Luís XVI cometeu um grande crime: é culpado de ser o que é. Não somente pela sua equívoca sub-humanidade, mas também pelas funções intrinsecamente perversas de que ainda está manchado apesar da sua deposição. Em frente dele, os convencionais favoráveis à morte arvoram-se em sacerdotes autoproclamados da justiça imanente e como defensores da natureza e da nação, fora de todo o quadro jurídico ou constitucional. O veredicto deles é claro: Luís XVI tem o defeito de ser rei – ou de ter sido rei –, num lapso em que tributam uma homenagem involuntária à majestade de Luís XVI. Como tal, merece a morte. Robespierre qualifica Luís XVI de «criminoso contra a humanidade»; Saint-Just, evocando a natureza, exclama: «A realeza [...] é um crime eterno contra o qual todos os homens têm o direito de se levantarem e de se armarem.» Sob os olhares admirativos das tribunas, trata-se agora de ver a quem caberá o papel do Brutus que irá matar o novo César.

Certamente, Luís também é julgado pelos seus actos. Em 11 de Dezembro de 1792, são-lhe imputados por Barère onze artigos principais de acusação. Eles aparecem menos como os actos de uma pessoa livre do que como a emanação necessária de uma natureza essencialmente má e irremediavelmente corrompida. Na realidade, a maior parte dos males de que o acusam tem por autores os revolucionários, que se servem do rei como de um bode expiatório enquanto a situação financeira, militar e política da França continua frágil. Luís XVI é convocado para a Convenção, depois interrogado de improviso, sem defensores. Acusam-no pela guerra contra a Áustria, todavia imputável sobretudo ao chefe dos girondinos, Brissot, que o reivindica explicitamente: «Era a abolição da realeza que eu tinha em vista ao fazer declarar guerra.»[26] Acusam-no pelas violências de 23 de Junho de 1789 em Versalhes, como se os membros do terceiro estado não se tivessem reunido. Acusam-no de ter enviado as tropas a Paris em 1 de Julho de 1789, como se ele não tivesse o direito de o fazer. Acusam-no de ter querido fugir para o estrangeiro, quando apenas pretendia ir até Montmédy; acusam-no

de diversos massacres nos quais nunca tomou parte; acusam-no de protecção dos padres refractários, à qual estava ligado pelo juramento da sagração, culpam-no pela conspiração de 10 de Agosto, pela especulação sobre o açúcar e o café, pelo uso do seu direito de veto, reconhecido todavia pela Constituição, etc. Como se tudo isto não fosse suficiente, exibem papéis misteriosos tirados de «um armário de ferro» descoberto em Novembro nas Tulherias, de que Luís XVI afirma nunca ter ouvido falar[7]. Por seu lado, Luís responde viva e dignamente: «O meu coração está dilacerado por encontrar no libelo de acusação a imputação de ter querido fazer verter o sangue do povo... Confesso que as múltiplas provas que sempre dei do meu amor pelo povo, e a maneira por que sempre me conduzi parecia-me que deveriam provar que eu não receava expor-me a fim de poupar o seu sangue, e afastar para sempre de mim uma tal acusação.» Os seus defensores, tardiamente nomeados, Malesherbes, Tronchet, Target, apoiarão a sua argumentação sobre o carácter legal dos diferentes artigos da Constituição de 1791.

Seja qual for a irrealidade destes crimes «contra a nação» e «a liberdade», foram automaticamente imputados a Luís XVI, desde então banido da sociedade, o que, aliás, já se tinha verificado, em razão da sua pessoa e das suas funções. Torna-se agora um «inimigo estrangeiro», um «bárbaro», um «estrangeiro prisioneiro de guerra» (Saint-Just); não pode beneficiar dos direitos cívicos: «A sociedade retorna ao estado de natureza em relação ao tirano. Como poderia ele invocar o pacto social?» (Robespierre, 3 de Dezembro de 1792) – quer dizer, obviamente, a Constituição e os Direitos do Homem que todavia o protegem. E depois, finalmente, à falta de argumentos, os tenores montanheses afirmam com arrogância que os acontecimentos foram tão longe no sentido da destruição da monarquia que não pode deixar de ser condenado à morte: «Deve morrer para assegurar o repouso do povo» (Saint-Just, 13 de Novembro de 1792); «É necessário que Luís morra para que a Pátria viva» (Robespierre) – e que os patriotas sobrevivam.

Entretanto, se todos estão convencidos, pelo menos exteriormente, da culpabilidade de Luís, segundo uma das numerosas acepções que esta palavra tenha possivelmente no espírito deles, não parece que a maioria dos convencionais se resolva a condenar Luís XVI à morte. Um certo número dentre eles, com efeito, não deseja chegar a tal extremo, ainda que continuando crítico quanto aos actos do rei. É então que, de repente, os futuros regicidas, que até aí se reclamavam ruidosamente de democracia e de representação popular, descobrem o seu próprio valor infalível e inspirado de representantes minoritários, mas verídicos, da República e da nação: «A virtude esteve sempre em minoria nesta terra», lamenta-se Robespierre, face às tergiversações de alguns girondinos. E no dia 1 de Janeiro Legros afirma, por seu turno, aos jacobinos: «Os patriotas não se contam, pesam-se... Um

patriota, na balança da justiça, deve pesar mais do que 100 000 aristocratas. Um jacobino deve pesar mais do que 10 000 *feuillants*. Um republicano deve pesar mais do que 100 000 monárquicos. Um patriota da *Montanha* deve pesar mais do que 100 000 *brissotins*[28]. Donde eu concluo que o grande número de votantes contra a morte de Luís XVI não deve fazer parar a Convenção, (e isto) mesmo que (não houvesse senão) a minoria da nação para querer a morte do Capeto.» Infelizmente, o resultado dos votos na Convenção apura-se pela maioria absoluta. Vejamos, pois, como a virtude vai triunfar.

A votação teve lugar em condições penosas, estendendo-se ao longo dos dias 16 e 17 de Janeiro. Em Paris, circulam listas de «realistas» que votaram a favor do apelo ao povo. Na Assembleia, as tribunas estão a transbordar de criaturas a soldo dos jacobinos, que não hesitam em cobrir de injúrias e ameaças os mais hesitantes; faz-lhes eco Le Peletier de Saint-Fargeau, ao pé da *Montanha*, cujos insultos sinistros lembram a todos que estão sob vigilância. É assim que muitos dos convencionais hostis ao regicídio fazem um brusco *volte-face*. Vergniaud, que na véspera prometera jamais votar a morte do rei, revê subitamente a sua opinião no momento de comparecer à tribuna. Fouché, futuro ministro da Polícia geral de Napoleão, tinha jurado a Daunou que não votaria pela morte do rei; vota-a mesmo assim, confessando mais tarde ter tido medo de represálias sobre a mulher ou os filhos[29]. Philippe-Égalité, por seu lado, tinha prometido à sua *entourage*, designadamente ao seu filho, futuro Luis-Filipe, que jamais votaria a morte de Luís XVI, dando a sua palavra de honra de que nem sequer iria à Convenção. Em 15 de Janeiro de 1793, recebe então a visita de Merlin de Drouai e de Treilhard, que lhe anunciam cruamente: «Se vós não fordes à Convenção, presumir-se-á que não estais de acordo com o julgamento de Luís XVI: acautelai-vos.» Garantiram a Charles Villette que, se não votasse a morte de Luís, seria massacrado[30]. Quanto a Bollet, de Pas-de-Calais, foi levado à bengalada até à tribuna por Duquesnoy, que o agarrou pelo colete. Apavorado, vota a morte. Por sua vez, Jean Debry, futuro prefeito de Doubs, confessará mais tarde: «Tinha saído de minha casa com a intenção formal de votar o banimento do rei e não a sua morte; prometera-o à minha mulher. Chegado à Assembleia, recordaram-me com um sinal o juramento das lojas. As ameaças das tribunas acabaram de me abalar: votei a morte»[31].

Em 712 votantes, 366 declaram-se pela morte incondicional, 26 pela morte sob reserva de examinar a questão do adiamento (emenda Mailhe), 39 pela morte com suspensão de pena, 290 pela detenção seguida de banimento. Isto perfaz 366 votos a favor da morte sem condições, entre os quais 12 são, de facto, nulos[32]. Os jacobinos indignam-se por a votação ter dado um resultado tão fraco – a maioria absoluta requerida é de 361 votos – e exigem uma nova contagem. De facto, Manuel, recentemente convertido à monarquia, tinha

contado em favor do rei os votos da emenda Mailhe, o que em si mesmo não era ilegítimo. O resultado dá então 387 votos a favor da morte e 334 votos pela detenção ou morte com pena suspensa. Em 18 de Janeiro, um novo escrutínio exigido pelos moderados dá 360 votos contra a morte do rei e 361 a favor – milagre, é por um único voto a maioria absoluta!

A morte do rei está, portanto, votada. Os defensores de Luís XVI apresentam-se pela última vez na barra. Malesherbes chora, suscitando em Robespierre uma réstia de humanidade que lhe faz entrever por breves instantes os direitos da defesa. Com efeito, larga a seguinte tirada: «Perdoo aos defensores de Luís as reflexões que se permitiram fazer; perdoo-lhes as suas observações sobre um decreto que era necessário aprovar para a salvação pública; Perdoo ainda o terem efectuado uma diligência que visava consagrar o pedido de apelo.» O perdão será, contudo, de curta duração: de Sèze será metido na prisão, Tronchet perseguido pelo Comité Geral de Segurança e Malesherbes acabará guilhotinado. Em 18 de Janeiro, a esperança regressa ao campo realista com a apresentação ao voto de uma eventual suspensão de pena. Mas levanta-se de novo Robespierre, silvando novas ameaças: «Experimentarei uma dor muito viva se uma parte da Convenção for obrigada a usar de violência contra a outra.» Para melhor apoiar estes sentimentos delicados, faz montar guarda à sala da Assembleia por federados marselheses e de Brest[33]. A suspensão de pena foi assim recusada por 380 votos contra 310.

O rei vai, portanto, morrer. O que irá acontecer aos regicidas?[34] Dos 380, 31 serão guilhotinados, 2 enlouquecerão, 18 morrerão de morte violenta, 6 suicidar-se-ão. E 40 por cento dos sobreviventes integrarão a função pública sob Napoleão.

A MORTE DE LUIS XVI

Desde os dias que se seguiram ao 10 de Agosto, Luís XVI vive prisioneiro no torreão do Templo, espiado por dois guardas que perscrutam os seus menores gestos[35]. A partir de Dezembro, encontra-se totalmente separado da família. No dia 18 de Janeiro, pela manhã, Malesherbes vem, contristado, anunciar-lhe a sentença. Meditativo, Luís XVI, que já esperava o pior, afirma-lhe: «Senhor de Malesherbes, juro-vos com toda a sinceridade do meu coração, como um homem que vai comparecer diante de Deus, que quis constantemente a felicidade do povo e nunca formei uma intenção que lhe fosse contrária.» Malesherbes não quer perder a esperança; evoca a possibilidade de reverter a ínfima maioria que votou a morte, evoca a possibilidade de um levantamento para o salvar: «– Mas, *sire* – acrescentou ele –, os celerados ainda não têm o poder e tudo quanto há de gente honesta virá salvar vossa majes-

tade ou perecer a seus pés. – Não, Senhor de Malesherbes, isso iria expor muita gente, faria com que a guerra civil se instalasse em Paris; prefiro morrer, e peço-vos que lhes ordeneis da minha parte que não tomem qualquer iniciativa para me salvarem.» Ao seu criado Cléry, que fala também de uma revolta para o libertar, responde: «Zangar-me-ia se ela acontecesse, haveria novas vítimas...» E profere este veredicto profético: «Vejo o povo entregue à anarquia, tornado vítima de todas as facções, os crimes a sucederem-se, longas dissensões a dilacerarem França.» Finalmente entrega a Malesherbes papéis ultraconfidenciais, que serão posteriormente recuperados pelo realista Antraigues. Este último dirá que são «de pôr os cabelos em pé quando forem conhecidos»[36]. Mas virão oportunamente a perder-se. Os dois homens separam-se. Decorrem dois longos dias. Para se ocupar, o rei, como se procurasse compreender melhor o seu destino, tenta decifrar um logogrifo do *Mercure de France*. Acaba por consegui-lo, estende o enigma a Cléry, que não é capaz de o resolver, e diz-lhe: «Como é possível! Não o descobris? No entanto, ele aplica-se bem a mim! A palavra é *sacrifice!*»

Por fim, em 20 de Janeiro, pelas duas horas, chega o conselho executivo *au complet*, ou seja, ao todo 15 pessoas, entre elas Garat, ministro da Justiça, Chambon, *maire* de Paris, o sinistro Santerre, comandante das guardas nacionais de Paris. Depois de um breve preâmbulo de Garat, Grouvelle lê o decreto proclamando a execução do rei por «conspiração contra a liberdade da nação». A execução terá lugar no dia seguinte. Luís XVI fica impassível. Esboça contudo um sorriso irónico ao ouvir a palavra conspiração. Pega em seguida no decreto e guarda-o na carteira e esta no seu bolso. Lê-lhes em seguida uma carta na qual pede o fim da vigilância contínua, uma suspensão de três dias para preparar a sua alma e o sacerdote refractário Edgeworth de Firmont como confessor. Pede também à nação que cuide da sua família e de todos os pensionistas que não têm senão o dinheiro do rei para sobreviverem. Separam-se todos. Luís XVI vai então visitar os comissários do Templo. O seu olhar recai sobre a Declaração dos Direitos do Homem. Exclama: «Ah! Se se tivesse seguido este artigo, ter-se-ia evitado grande parte da desordem.» Com efeito, o artigo 8 em questão determina: «A lei só deve estabelecer as penas estrita e evidentemente necessárias; ninguém pode ser punido por uma lei que não esteja estabelecida e promulgada anteriormente ao delito, e legalmente aplicável»[37]. Bem entendido, este artigo foi desrespeitado durante o processo.

Por sua parte, Garat dirige-se à Convenção e depois, no começo da noite, vai procurar Edgeworth. Na carruagem que o leva ao Templo, lamenta-se: «Meu Seus! De que horrível incumbência me vejo encarregado!» A entrevista com o rei deixou-o visivelmente muito impressionado, porque exclama: «Que homem! Que resignação! Que coragem! Não, a natureza apenas não seria ca-

paz de dar tão grande força, há nisto algo de sobre-humano.» Edgeworth prefere guardar silêncio. Os homens chegam ao Templo, são revistados, sobem uma escada em caracol, atravessam uma série de barreiras em que sentinelas *sans-culottes*, meio ébrias, soltam gritos horrorosos que se repercutem pelas abóbadas do torreão. Garat entra em primeiro lugar, com alguns ministros, deixando atrás de si Edgeworth. Anuncia a Luís XVI que a suspensão é rejeitada, mas que é autorizado a ver o seu confessor e a assistir à missa. No que respeita à sua família, a resposta da Convenção, que ele transmite, é ambígua: «A nação francesa, tão grande na sua benevolência quanto rigorosa na sua justiça, cuidará da sua família e assegurar-lhe-á uma sorte conveniente.»

Então Edgeworth entra e Luís XVI intima os ministros a retirarem-se. Profundamente emocionado, Edgeworth acaba por desfazer-se em lágrimas e com ele o rei. Mas recompõe-se e lê-lhe o seu testamento: «Perdoo de todo o coração àqueles que se fizeram meus inimigos sem que eu lhes tenha dado algum motivo para tal e peço a Deus que lhes perdoe.» A emoção regressa quando se trata dos que lhe são próximos: «Recomendo ao meu filho, se ele tiver a infelicidade de vir a ser rei, de pensar que se deve por inteiro à felicidade dos seus concidadãos, e que deve esquecer todo o ódio e todo o ressentimento, designadamente tudo o que está ligado aos infortúnios e aos desgostos que sofro.» Perdoa igualmente aos seus parentes, à rainha, a Monsieur[38], ao duque d'Orléans. No que respeita a este último, deixa escapar um suspiro: «Que fiz eu ao meu primo para que me persiga desta maneira? Mas porquê querer-lhe mal? Ele é mais de lamentar do que eu próprio.»

Depois de ter completado a *toilette* diante de vários soldados da guarda municipal, encontra-se com os seus parentes, sob o olhar inquisidor dos comissários postados numa divisão contígua separada por uma vidraça fina. A entrevista prossegue durante duas horas. Em momentos trágicos como estes, Luís XVI, com a rainha à esquerda, a princesa Elisabeth à direita, o delfim ao pé dele, dá conhecimento à família da sua condenação. A filha desmaia. O delfim corre até junto da sentinela, gritando: «Deixai-me passar! Deixai-me passar! Vou pedir ao povo que não faça morrer o papá-rei.» Têm de se separar; Luís XVI promete-lhes que os voltará a ver no dia seguinte às sete horas. Vai ter com Edgeworth e confessa-lhe: «Que entrevista acabo de ter! Vê-se bem que amo e que sou ternamente amado.» Fica com ele até às duas horas e em seguida vai deitar-se.

Chega a madrugada, depois de uma noite em que a neve caiu em força. Luís XVI é acordado às cinco horas por Cléry, que acende a lareira. Tinha passado a noite em oração numa cadeira. Trocam as seguintes palavras: «Onde está o Sr. de Firmont? – Na minha cama. – E vós, onde passastes a noite? – Nesta cadeira. – Não queria que isso acontecesse. – Ah! *Sire*, como poderia eu estar a pensar em mim neste momento?»

O rei entrega-lhe diversos artigos pessoais. Edgeworth prepara em seguida a missa – não trouxe a eucaristia por receio das profanações e vai falar ao conselho dos guardas municipais para obter o que lhe era necessário. O conselho desconfia de que queira envenenar o rei, mas acaba por ceder. A missa começa às seis horas. O rei assiste a ela de joelhos, no chão, muito recolhido, sem genuflexório nem almofada: «Meu Deus, como estou feliz por ter conservado os meus princípios! Sem eles, onde é que estaria agora? Mas, com eles, como a morte me irá parecer doce! Sim, lá no alto existe um juiz incorruptível que saberá bem fazer-me a justiça que os homens me recusam aqui em baixo.» A justiça em questão entregará a França às facções e lançá-la-á na sangrenta epopeia napoleónica. Todavia, no cadafalso, Luís XVI proferirá palavras de perdão para o país que o traiu.

Passado algum tempo ouve-se o toque para reunir: é a guarda nacional que começa a juntar-se. Querendo cumprir a sua promessa, o rei pretende rever a rainha, mas Edgeworth dissuade-o, pois esta ideia poderia comprometer a firmeza e a coragem do rei. Santerre e a sua tropa chegam e batem à porta. O rei abre-a e pede-lhes que esperem, volta a entrar, põe-se de joelhos e pede a bênção a Edgeworth: «Tudo está consumado, Senhor: dai-me a vossa derradeira bênção e pedi a Deus que me dê forças até ao fim.» Depois de ter recebido a bênção, o rei volta a sair, estendendo o seu testamento a um antigo padre blasfemador, Jacques Roux, para que seja comunicado a sua mulher: «Peço-vos que entregueis este papel à rainha... (hesitação) à minha mulher.» Jacques Roux recusa e tem a audácia de responder: «Eu estou aqui para vos conduzir ao cadafalso.»

Luís XVI sai pela porta que viu passar, muitos anos atrás, Jacques de Molay dirigindo-se à fogueira. Volta-se por uma última vez para ver o lugar em que se encontravam os seus – o torreão do Templo que será destruído por Napoleão, inquieto por vê-lo tornar-se lugar de peregrinação realista. Sobe em seguida para uma carruagem verde aberta – a carruagem do *maire* Chambon – com Edgeworth, em frente de dois guardas visivelmente impressionados. Durante mais de uma hora, a carruagem, precedida por uma centena de tambores, rodeada de granadeiros, escoltada por um grupo de cavaleiros de sabre desembainhado, abre dificilmente caminho pelas ruas de Paris, com as janelas e vidraças mandadas fechar, rodeadas de várias filas de guardas nacionais e de *sans-culottes* mais entristecidos do que a sua rigidez solene deixa adivinhar. O sacerdote empresta o breviário a Luís XVI e ambos recitam os salmos apropriados. Quais? Por exemplo, sem dúvida, o Salmo 3 de que os Girault de Coursac encontraram a tradução corrente na época:

> Senhor, por que se multiplicaram os meus perseguidores?
> É grande o número dos que se revoltaram contra mim!

Ouço-os a dizer: «Deus que ele serve não o arrancará das nossas mãos».

E, no entanto, Senhor, Vós me estendeis os braços; sim, Vós sereis a minha glória,

E a minha cabeça, que eles vão abater, Vós a erguereis.

A carruagem, entretanto, prossegue o seu caminho. De repente, um homem isolado grita, ao assalto, para libertar o rei. Outros parecem segui-lo. Mas não podem passar a linha dos soldados e perdem-se na multidão. É o barão Jean de Batz, que tinha projectado raptar o rei com 400 realistas, dos quais a maior parte, denunciada por um traidor, tinha sido presa no domicílio, em plena noite, pela polícia. Batz escapará ao Terror e morrerá em paz em 1822.

A maioria dos parisienses aparenta estar, simultaneamente, triste e resignada. Não há ninguém, nem mesmo os republicanos, que não deixe transparecer alguma emoção. Manuel, que tinha tentado ajudar o rei, demitiu-se. Robespierre, que se aloja em casa dos Duplay, ordena que mantenham a porta fechada durante todo o dia para poupar à família o espectáculo do cortejo. Hébert, o *enragé*, desfaz-se em lágrimas em pleno Conselho Geral: «O tirano gostava muito do meu cão e acariciou-o várias vezes; estou a lembrar-me disso neste momento.»[39]

A carruagem chega por volta das dez horas à praça da Revolução (actual Praça de La Concorde), em frente das Tulherias. Por receio de um eventual movimento do povo em favor do rei, a praça está guarnecida de tropas bem armadas: comprimem-se aí 80 000 guardas nacionais e gendarmes e 84 peças de artilharia. Somente 3000 ou 4000 *sans-culottes* das secções foram admitidos a tomar lugar atrás dos soldados. A multidão, petrificada pelo dispositivo militar, é empurrada para muito longe, em grupos dispersos para evitar qualquer amotinação. Edgeworth escreve: «Por todos os lados, em volta, tão longe quanto a vista podia alcançar, via-se uma multidão em armas.» E Sansão: «O povo, relegado para trás desta soldadesca, parece fulminado pela estupefacção e mantém-se num silêncio sombrio.» Quanto ao cadafalso, encontra-se no centro de um vasto espaço, rodeado de canhões, não longe do pedestal vazio que outrora sustentava a estátua de Luís XV.

A carruagem foi acolhida por Sansão e pelos seus ajudantes. Sansão, carrasco oficial, cujo nome evoca a Lei implacável do Antigo Testamento, tinha doravante a seu cargo a guilhotina[40]. Sincero patriota no princípio da Revolução, cujo entusiasmo tinha sido arrefecido pela sequência dos acontecimentos, continuava apegado à monarquia e à pessoa do rei, com quem se tinha encontrado alguns anos antes, por causa de um problema financeiro. Um memorial[41], transmitido aos seus filhos, descreve como, na véspera da execução do rei, tinha anulado a festa de aniversário do seu casamento, e como

numerosas pessoas o tinham visitado, assegurando-lhe que tudo seria feito para libertar o rei – um jovem quis mesmo substituir-se a ele para morrer em seu lugar. O próprio Sansão tinha, de madrugada, levado armas debaixo da capa para fugir com o rei em caso de sublevação.

Sansão e os seus dois ajudantes abrem agora a portinhola da carruagem. Aparece o rei, segundo as palavras de Sansão, «mais digno, mais calmo, mais majestoso do que jamais o vira em Versalhes e nas Tulherias». Apeia-se e encara os três homens que o cercam, com frieza e desajeitadamente, para lhe tirarem algumas peças de vestuário. Luís afasta-os com altivez e tira-as ele mesmo. Seguidamente querem atar-lhe as mãos. O rei exclama: «Atar-me! Não, jamais o consentirei: fazei o que vos é ordenado, mas não me atareis; renunciai a esse projecto.» A tensão sobe. A guarda agita-se. Todos estão embaraçados. Sansão pede então a Edgeworth que intervenha, dizendo-lhe num murmúrio: «Enquanto estivermos a atar-lhe as mãos, ganharemos tempo; o povo ficará talvez emocionado e intervirá em seu favor.» Edgeworth aquiesce e, comovido com a cena, acaba por dizer: «*Sire*, neste novo ultraje, não vejo senão um último traço de semelhança entre vossa Majestade e Deus que vai ser a sua recompensa.» O rei ergue então os olhos para o céu, com, segundo Edgeworth, «uma expressão de dor que nunca serei capaz de transmitir». Suspira e resigna-se: «Seguramente, não é necessário nada menos do que o seu exemplo para que me submeta a semelhante afronta», e, voltando-se para os carrascos: «Fazei o que quiserdes, beberei o cálice da amargura.» O rei apresenta os antebraços que são então atados com um dos seus lenços, sob os olhares da multidão silenciosa. O seu confessor dá-lhe então a beijar a imagem de Cristo e acompanha-o em direcção ao seu destino.

Luís sobe lentamente com Edgeworth os degraus íngremes do cadafalso. Depois, repentinamente, chegado acima, avança com um passo rápido até à extremidade da plataforma. Com um gesto imperioso, faz calar os tambores surpreendidos e grita com voz forte a fim de se fazer ouvir por todos: «Morro inocente de todos os crimes que me imputam. Perdoo aos autores da minha morte e peço a Deus que o sangue que ireis derramar nunca venha a cair sobre França. E vós, povo desventurado...»[42] É então que um apaniguado de Santerre intima aos tambores que recomecem a rufar, a fim de abafarem a sua voz. Desapontado, o rei bate com o pé no cadafalso, clamando por silêncio. É neutralizado pelos ajudantes e depois, segundo Sansão, deixa-se conduzir para cima da guilhotina onde o amarram. Enquanto o amarram ao estrado, numa derradeira tentativa, dirige-se aos carrascos para que a sua última mensagem seja levada ao povo: «Senhores, sou inocente de tudo aquilo que me inculpam. Espero que o meu sangue possa cimentar a felicidade dos franceses.» Em seguida diz: «Entrego a minha alma a Deus.» O cutelo cai às 10h22. Edgeworth suspira: «Filho de São Luís, subi ao céu!» – ainda que mais

tarde não se venha a recordar de ter pronunciado estas palavras. Alguns fanáticos regozijam-se, um deles, mesmo, asperge a multidão com sangue, gritando: «Irmãos, fomos ameaçados de que o sangue de Luís Capeto cairia sobre as nossas cabeças; pois, bem, que ele caia sobre elas.» Uma lenda pretende que um desconhecido teria gritado também do meio da multidão: «Jacques de Molay, estás vingado!» Todavia, por contraste, o resto da multidão, soldados e civis, permanece petrificado. Sansão escreve de Luís XVI: «Começava a suscitar uma verdadeira compaixão e, realmente, não compreendo que ele, depois de todos os avisos que ontem recebi, fosse tão cruelmente abandonado. O menor sinal teria sido suficiente para fazer surgir uma diversão em seu favor, pois, se quando o meu ajudante Gros mostrou essa augusta cabeça aos assistentes alguns alucinados lançaram gritos de triunfo, a maior parte voltou-se com um profundo horror e um doloroso estremecimento.»

A morte do rei foi registada pelo governo republicano com a maior frieza. A denominação de «*Louis Capet*» com que tinha sido cognominado, suprimindo qualquer partícula e qualquer origem[43] já prefigurava a decapitação; o registo do falecimento do rei, voluntariamente reduzido a um simples acto burocrático, deriva da mesma lógica, como o faz notar Alain Boureau: «Ao cutelo mecânico da guilhotina corresponde o tratamento estritamente igualitário do formulário administrativo que regista o falecimento de 21 de Janeiro de 1793»[44].

Os franceses encontravam-se, entretanto, num estado de espírito completamente diverso. Durante o resto do dia 21, ao lado de uma minoria que celebra ruidosamente as suas esperanças, cedo desmentidas, de ver abrir-se sem custos uma era de paz e felicidade, a maior parte dos franceses continua mergulhada numa espécie de torpor e de tristeza, e Paris fica recolhido em luto. Fockedey refere-se a um «dia de amargura, de dor, de abalo e de luto. A capital encontrava-se envolvida pela angústia. A quase totalidade das casas e das lojas estava fechada, famílias inteiras em pranto. A consternação lia-se em todos os rostos. Uma grande parte dos guardas nacionais, a pé desde as seis horas da manhã, parecia que ia ela própria para o suplício. Não, as cenas de que fui testemunha naquele dia jamais se apagarão da minha memória. Quantas lágrimas vi correr! Quantas imprecações ouvi contra os autores de tal perversidade! A minha pena recua, fica suspensa diante da enumeração de tudo aquilo de que fui testemunha ocular e auricular. Nesse dia, a Assembleia estava sombria e silenciosa, os votantes do regicídio estavam pálidos e desfeitos. Parecia que sentiam horror de si mesmo.»[45] Em fins de Janeiro, Dumouriez atravessa o norte da França antes de chegar a Paris a 2 de Fevereiro de 1793; em toda a Picardia, em Artois e na Flandres marítima, depara-se com o povo «consternado» pela morte trágica de Luís XVI, sentindo «tanto horror como receio à simples menção dos jacobinos»[46]. A agitação faz-se igualmen-

te sentir no exército: o relatório Dutard de 17 de Maio de 1793 assinala: «Os voluntários que regressam do exército parecem zangados por terem feito morrer este rei, e só por causa disto esfolariam todos os jacobinos.»[47]

A seu tempo, os revolucionários irão empenhar-se contra a família de Luís XVI, apesar das promessas e garantias que este último tinha recebido da parte de Garat e da Convenção. No dia 1 de Agosto, depois de a Áustria, não se importando com que a rainha sobreviva ou não, ter capturado os emissários da Convenção, esta última remeteu Maria Antonieta ao Tribunal revolucionário. Ela defendeu-se com sinceridade: «Sim, o povo foi enganado, e cruelmente, mas não pelo meu marido, nem por mim – Por quem foi então o povo enganado? – Por aqueles que nisso tinham interesse [...]. Nunca desejámos outra coisa que não fosse a felicidade da França.» Como havia contra ela poucas provas concretas, inventou-se uma acusação de incesto com o filho à qual respondeu com um silêncio indignado. Não obstante a inconsistência da acusação, foi condenada à morte e executada em 16 de Outubro de 1793. Manteve-se elegante até ao fim: ao pisar os pés do carrasco, exclamou: «Perdão, senhor, não o fiz de propósito.» Da mesma forma, em 10 de Maio de 1794, morreu a irmãzinha de Luís XVI, Madame[48] Elisabeth, no cadafalso revolucionário.

Apenas restava o delfim de oito anos, que se tornara Luís XVII depois da morte de Luís XVI, e reconhecido como tal pelos grandes Estados europeus e pelos Estados Unidos que, aliás, não tinham reconhecido a nova República. Foi guardado no Templo como refém, já que alguns revolucionários receavam que um revés pudesse conduzir a uma restauração monárquica. Mas isso não evitou que morresse de tristeza e de maus-tratos, num regicídio por negligência, que foi certamente tão cruel como o do seu pai. Depois de ter ficado muito tempo sob a influência do cordoeiro Simon, que queria fazer dele um *sans-culotte*, foi emparedado no segundo andar da torre durante seis meses, fechado à chave no antigo quarto do seu pai, onde viveu completamente isolado, com uma simples portinhola servindo para lhe fornecer a alimentação. Ficava aí o dia inteiro, prostrado no seu berço demasiado pequeno[49]. Acabará por morrer de tuberculose em 1795[50].

O regicídio, na verdade, não se ficou por aqui, mas tomou uma feição deliberadamente sistemática, assestando golpes nos monumentos e relíquias da dinastia real: segundo um relatório de Barère do dia 1 de Agosto de 1793, um decreto da Convenção ordenou assim a destruição dos túmulos e das estátuas jacentes da necrópole real de Saint-Denis. A destruição teve lugar a 6 ou 8 de Agosto de 1793, atingindo 51 monumentos; como pôde escrever Dom Poirier, responsável do lugar, «em três dias, foi destruído o trabalho de doze séculos». No dia 14 de Agosto foi efectuada a «destruição imediata dos monumentos, restos da feudalidade ainda existente em templos e outros

lugares públicos». De 12 a 25 de Outubro, foi a vez de os próprios mausoléus da necrópole serem destruídos. Os corpos dos reis e das rainhas, muitas vezes embalsamados e mumificados, foram exumados a fim de serem postos numa vala comum, debaixo de cal viva, depois de terem sido por vezes submetidos a macabras encenações.

Num acesso de raiva violenta e exterminadora, o espírito da Revolução terá deste modo abatido a mais velha monarquia da Europa, de raízes seculares, mergulhando a Europa no luto e na incerteza. E, à medida que o antigo mundo desaparecia, a nova religião, eminentemente anticristã, surge à luz do dia, imprimindo a sua marca sobre todas as esferas da vida social e, nomeadamente, para usar um exemplo concreto, sobre o calendário. No seu «relatório sobre a Era da República», apresentado à Convenção no dia 10 de Setembro de 1793[51], o astrónomo Gilbert Romme (da loja das *Neuf Soeurs*) apresenta o calendário republicano, de evidente inspiração maçónica. Conspurcando a era cristã como era de «crueldade» e de «escravidão», pretendendo fazer tábua rasa de todo o passado cristão, o projecto visa regressar, pela contemplação racional dos elementos, à ordem imutável da natureza, já revelada pelas tradições ancestrais dos Egípcios e dos Babilónios. Numa mistura curiosa, mas reveladora de esoterismo e de republicanismo, o relator escreve: «A Revolução Francesa apresenta um acordo demasiado impressionante e talvez único nos anais do mundo, entre os movimentos celestes, as estações, as tradições antigas e o decurso dos acontecimentos, para que toda a nação não adira à nova ordem de coisas que nós apresentamos» (p. 5). Ele observa, com efeito, que, quando a República foi proclamada em 22 de Setembro de 1792, «às 9 horas, 18 minutos e 30 segundos da manhã, o Sol atingiu o verdadeiro equinócio, entrando no signo da Balança». Também comenta: «Deste modo, a igualdade dos dias e das noites estava inscrita no céu, no exacto momento em que a igualdade civil e moral era proclamada pelos representantes do povo francês como fundamento sagrado do seu novo governo»; «Por isso, o Sol passou de um hemisfério para o outro no mesmo dia em que o povo, triunfando da opressão dos reis, passou do governo monárquico para o governo republicano.» A revolução é concebida como um regresso às origens do paganismo, para além do passado cristão, ou seja, uma nova criação: «As tradições sagradas do Egipto, que se tornaram as de todo o Oriente, faziam sair a terra do caos sob o mesmo signo que a nossa República e fixavam aí a origem das coisas e dos tempos» (p. 6). Eis, pois, a França, antiga filha primogénita da Igreja, antigo novo Israel, que se transforma num novo Egipto, destinado a dar ao mundo o ideal político-esóterico da República maçónica, numa espécie de contra-revolução tardia, mas poderosa, a que Alain Decaux pôde chamar a Revolução da Cruz.

Seria excessivamente demorado recordar em detalhe as perseguições an-

ticatólicas que acompanharam esta nova ordem «religiosa». Pouco depois da instauração da República, o republicano Fouché, chegado à Vendeia, tomou uma série de medidas que foram em seguida adoptadas pela Comuna de Paris. Em 7 de Outubro, a *sainte Ampoule*[52] foi (em parte) quebrada em Reims. Foram pilhadas numerosas igrejas, os seus ornamentos e quadros queimados em autos-de-fé; os padres, os frades e as monjas de clausura foram aconselhados vivamente a abjurar dos seus votos. Em Paris, a palavra «santo» era retirada dos nomes das ruas; bustos de Marat substituíam as estátuas religiosas. Os hábitos religiosos foram proibidos.

Os massacres da Vendeia são igualmente compreensíveis nesta perspectiva. Durante este tempo, a nova religião instalava-se. Em 10 de Agosto de 1793, aniversário do assalto às Tulherias, teve lugar o «Festival da Regeneração», ou «Festival da Unidade e da Indivisibilidade da República». Sobre as ruínas da Bastilha, David tinha representado a Mãe Natureza: uma figura feminina sentada, de cujos seios corriam dois jactos de água. Três meses depois, por ocasião do «Festival da Razão», uma actriz de ópera desempenhou o papel da deusa Razão em plena catedral de Notre-Dame, transformada em «Templo da Razão», com o barrete vermelho da liberdade sobre a cabeça e um crucifixo atado debaixo de um dos pés. Em 7 de Maio de 1794, por decreto do 18 Floreal, Robespierre instaura o culto para-maçónico do Ser Supremo, fundador da nova religião cívica.

O SACRIFÍCIO DO REI

A morte do rei de França terá tido, portanto, consequências incalculáveis. O *Ancien Régime* devia ser, sem dúvida, profundamente renovado – Luís XVI apercebera-se disso e tinha instaurado um começo de democracia local por parte das assembleias provinciais. A religião católica esgotada, sem dúvida, e deformada pela sua caricatura jansenista, por séculos de controvérsias teológicas e de crises diversas, devia igualmente retomar um novo fôlego. Mas, em vez de reformar, preferiram destruir. E é assim que a morte do rei, longe de instaurar em França uma civilização pacífica e fraterna, terá precipitado brutalmente a nação nos abismos, fragilizando consideravelmente o país nos seus fundamentos mais profundos, dilacerando-o em facções político-ideológicas irreconciliáveis, sangrando-o sem possibilidade de regresso nas suas forças vivas e fazendo-lhe perder progressivamente o seu lugar no concerto das nações.

Eis ainda, por outro lado, outras consequências da morte de Luís XVI: a fraqueza drástica do executivo em França de 1792 a 1958, tendo muita dificuldade em reinventar a sua legitimidade; as consequências desastrosas desta fra-

queza na condução das guerras, designadamente na prevenção da escalada do nazismo e do genocídio judeu; a perda progressiva de influência internacional da França, que se esforça cada vez mais por desempenhar o seu pólo pacificador anti-hegemónico tradicional nas relações internacionais; o paradoxal acto de dobrar-se sobre si mesma por parte da França; o peso exagerado de Paris, transformada em nova «cabeça» do país depois da morte do rei; a evacuação progressiva e radical do espiritual na vida colectiva; a perda da marca de referência masculina, estruturadora, na psique colectiva francesa, em que o rei representava tradicionalmente a figura do pai[53]; a perda do verdadeiro sentido da liberdade; a despersonalização das relações sociais; a sobrevalorização do conflito como modo de resolução dos problemas da sociedade; a presença intempestiva de uma espécie de esoterismo «egipcionizante» em determinadas construções peculiares do novo regime (pirâmide do Louvre, pirâmide da Torre do Crédit Lyonnais em Lyon, etc); o triunfo da nova religião e a proliferação do ocultismo e de formas subtis de opressão, sob o pretexto paradoxal e hipócrita de humanismo, de ateísmo, de laicidade e de racionalismo[54].

E foi assim que, pela decapitação do rei, um edifício milenar se desmoronou – o da antiga civilização cristã constantiniana, numa onda de choque que se propagou de país em país, derrubando por todo o lado as monarquias e enfraquecendo as Igrejas. Os avanços da civilização, doravante amputados da sua garantia espiritual, devem agora ser pagos por crises sociais, políticas e económicas, e guerras de extermínio duma amplitude sem precedente. Nomeadamente, o espírito da Revolução iria dividir-se dentro de pouco tempo em princípios políticos e ideológicos contraditórios, procurando reciprocamente exterminar-se e vencer-se uns aos outros, para finalmente desembocar no mundo contemporâneo, que coincide precisamente com o imaginado por determinados sonhadores do século XVIII: um conglomerado de repúblicas laicas supostamente chegadas ao «fim da história», uma civilização tecnicista, toda ela votada à exploração do mundo material, mas à qual faltam, no entanto, o calor da vida e o sopro do espírito.

Em razão da vastidão das suas consequências, a morte de Luís XVI deve ser estudada de perto; apercebemo-nos então de que, pelas suas próprias configurações, ela não deixa de se revestir de um carácter religioso que parece entrar em vivo contraste com a modernidade política que dela procederá. De facto, a maior parte dos historiadores e memorialistas, querendo todavia escrever num registo muito prosaico, não pode impedir-se de, quando trata dela, evocar espontaneamente o termo profundamente religioso de «sacrifício», ao referir-se além disso à Antiguidade, até mesmo ao cristianismo. O sacrifício do rei é deste modo concebido como o acto sacrificial fundador do novo regime e de uma nova era na história do mundo. O futuro ministro da Justiça de Napoleão, Fouché, fala assim de um «assustador sacrifício», efectuado ao «imolar

o representante da realeza, o pai da monarquia, para edificar uma República»[55]. Michelet, aliás hostil ao regicídio, traça um paralelo com os antigos Romanos: «Que fizeram os Romanos para fundar o seu Capitólio e dotá-lo de eternidade? Puseram nos seus alicerces uma cabeça sangrenta, sem dúvida a cabeça de um rei.» Evidentemente, o sacrifício em questão, longe de estabelecer a paz civil, de facto permitiu o Terror e as guerras revolucionárias.

A fundação da República coincide, precisamente, com este impulso messiânico que deve fazer saltar o ferrolho das antigas fronteiras naturais da França e revolucionar o mundo inteiro pelo Terror e pelo sangue. E o sacrifício de Luís XVI, verdadeira declaração de guerra ao mundo antigo, foi o acto que venceu as últimas resistências. Jaurès cita nesse sentido um contemporâneo, um certo Prudhomme, que escreve: «A liberdade assemelha-se a essa divindade dos Antigos, que só podia tornar-se propícia e favorável se lhe fosse oferecida em sacrifício a cabeça de alguém carregado com uma grande culpa. Os druidas prometiam a vitória aos nossos antepassados, que partiam para uma segunda campanha, quando traziam de regresso da primeira uma cabeça coroada sobre o altar do Hércules gaulês.» Michelet pensa da mesma maneira: «Muitos acreditaram que não se podia passar a fronteira sem ser sobre o corpo do rei, que era preciso um sacrifício humano, um homem imolado ao Deus das batalhas» (IV, 254). Desaparecido o rei, desapareciam os limites que continham a *hubris* revolucionária dentro de justos limites, e eis a nova religião lançada à conquista do mundo, jorrando das suas fronteiras para impor ao mundo a sua «nova ordem dos séculos.»

O estatuto sacrificial da morte do rei terá também sido notado por um historiador e homem político como Jaurès – que, de resto, na sua *Histoire de la Révolution*, não pode impedir-se de se imaginar a interceder pelo rei e a arrancar à Convenção em lágrimas a sua sobrevivência. Vê-se obrigado a reconhecer na morte de Luís XVI uma «transposição estranha da crença cristã», onde «toda a velha humanidade se associa à morte daquele que ela faz rei [...]»; por isso, «é um ser novo que vai surgir» graças ao sacrifício de Luís XVI, que abre uma «fonte», uma «nascente de sangue e de regeneração: *fons lavacri et regenerationis*» que serve de nova pia baptismal à civilização que vai nascer. Contudo, uma coisa o deixa perplexo: a «contradição inquietante» imanente à morte de Luís XVI; ela é simultaneamente «sinal de um mundo novo», ateu e democrático, e, ao mesmo tempo, «liga-se no passado à longa cadeia de superstições sangrentas». A contradição desaparece quando se compara sacrifício cristão e pré-cristão; a superação do cristianismo não significando qualquer outra coisa, do ponto de vista de uma misteriosa economia espiritual, que o regresso aos sacrifícios pré-cristãos; o das pombas e dos touros na Grécia e em Israel, o dos *pharmakoi* atenienses, o dos milhares de vítimas humanas nos templos azetecas – e, na nossa época, o sacrifício de dezenas de milhões de seres aos

novos ídolos da raça, da nação, da classe e do progresso, ou ainda as hecatombes ordinárias e extraordinárias da nossa civilização de que fala Michel Serres nas suas *Statues*, desde os acidentes rodoviários à explosão do vaivém espacial *Challenger*.

Mas a morte de Luís XVI pode ser encarada de uma forma totalmente oposta ao sacrifício neo-pagão que os revolucionários vêem nele, quer dizer, como uma figura do sacrifício cristão, não sendo as duas leituras forçosamente contraditórias. Já Sansão e Edgeworth tinham entrevisto o significado cristológico da morte de Luís XVI: « [O rei] suportou tudo isto com sangue-frio e uma firmeza que nos deixou surpreendidos. Continuo muito convencido de que tinha haurido esta firmeza nos princípios da religião de que ninguém mais do que ele parecia penetrado e persuadido.»[56] Paul e Pierrette Girault de Coursac[57] esboçaram deste modo um paralelo entre a morte do rei de França e certas cenas da Paixão. Jesus foi condenado à morte pelos fariseus que seguiram o conselho do sumo-sacerdote Caifás: «Convém-vos que morra um só homem pelo povo para que não pereça toda a nação» (Jo 11, 49). Luís XVI foi condenado à morte para o bem da República: «Luís XVI deve morrer para que a pátria viva» (Robespierre). Foi conduzido ao cadafalso como Jesus à cruz. Os soldados apoderaram-se de Jesus para lhe amarrarem as mãos: «O tribuno e os seus ajudantes apoderaram-se de Jesus e ligaram-lhe as mãos» (Jo 28, 12). Também a Luís XVI ligaram as mãos. Jesus, sobre a cruz, implorou o perdão de Deus: «Pai, perdoai-lhes porque eles não sabem o que fazem» (Lc 23, 34). Também Luís XVI foi o primeiro a perdoar ao «povo que estão a extraviar». «Os Franceses são bem desventurados por se deixarem assim enganar.» Depois, antes de subir para a guilhotina, teve estas palavras: «Peço a Deus que o sangue que ides derramar nunca caia sobre a França.» Os soldados, depois da morte de Jesus, «tomaram as suas vestes e dividiram-nas em quatro partes, uma para cada soldado» (Jo 19, 23). Também a multidão partilhou o vestuário de Luís XVI depois da sua decapitação. A multidão que assistiu à morte de Jesus assumiu a sua responsabilidade: «E todo o povo respondeu: "Que o seu sangue caia sobre nós e sobre os nossos filhos"» (Mt 27, 24). De igual modo os republicanos: «Um cidadão sobe para a guilhotina, mergulha o braço no sangue, apanha uma mão-cheia de coágulos e asperge por três vezes a multidão dos assistentes que recebem, cada um deles, uma gota sobre a testa: "Irmãos, ameaçaram-nos de que o sangue de Luís Capeto cairia sobre as nossas cabeças; pois bem, que ele caia; Luís Capeto lavou tantas vezes as mãos no nosso! Republicanos, o sangue de um rei traz felicidade".»[58] O que recorda igualmente a teologia paulina da epístola aos Hebreus: «Segundo a Lei, quase tudo é purificado pelo sangue, e sem efusão de sangue não há remissão» (Heb 9, 22). Depois da morte de Jesus, «toda a multidão [...] se foi embora batendo no peito» (Lc 23, 48). Da mesma maneira, Paris ficou em estado de choque.

Finalmente, o dia da morte de Luís XVI, 21 de Janeiro, é também o dia da festa de Santa Inês[59], nome cuja origem vem desse meigo animal que é o cordeiro. Este paralelo revela talvez a verdadeira personalidade de Luís XVI: cordeiro destinado ao sacrifício. A sua repugnância, ou, mais precisamente, a sua incapacidade para fazer verter sangue, a sua pretensa fraqueza, não eram mais do que a expressão de uma profunda humanidade, que contrasta tão vivamente com a frieza rectilínea dos revolucionários jacobinos.

Seja como for, a morte de Luís XVI surge como um enigma impenetrável à consciência do nosso tempo, sinal insistente e inevitável que remete para uma outra ordem de coisas, uma economia insuspeitada da existência terrestre que parece ultrapassar e contradizer os esquemas mentais mais comummente aceites: paganismo, espiritualismo, ateísmo, racionalismo... Centro secreto e alicerce oculto da modernidade, o sacrifício do rei parece ter sido rasurado pela normalização historiográfica, relegado como uma antiguidade para sempre cristalizada num passado morto, que um punhado de nostálgicos quererá depois brandir como se fosse um espectro. De facto, Jaurès, numa passagem célebre, dirá também dos reis da Restauração, aliás enfeudados à nova religião: «Os reis poderão por momentos regressar. Faça-se o que se fizer, doravante não serão mais do que fantasmas.» Fantasmas, com efeito, ecos enfraquecidos do rei sacrificado, cujos passos sobre o cadafalso não cessam, no entanto, de ressoar nos corredores da história da França, como sobre os terraços do castelo de Elsenor. Mas este rei sacrificado não é um fantasma, continua ainda vivo. Com efeito, pela sua abnegação, coragem e dedicação, Luís XVI representa um exemplo de vida, a do único grande homem da Revolução, sem dúvida, aquele que ninguém soube ver e escutar. E, inversamente, poderá bem acontecer que, superando por fim as aparências, se descubra um dia, sob o espírito da Revolução, sob os seus sonhos pseudomessiânicos de uma nova ordem e das suas exigências de «sacrifício infinito» (Michelet), um espectro caricato que dia após dia vai tentando arrastar a humanidade cativa para as trevas e para a morte – um «espectro que atormenta a Europa», como dizia Marx referindo-se ao comunismo. Talvez um dia, sem ilusão e sem nostalgia, saibamos voltar-nos para Luís XVI para esconjurar todos esses fantasmas e aprender com ele os mistérios da vida, do sofrimento, da morte e da ressurreição:

– E verei eu o bosque amarelo e o claro vale,
A Esposa de olhos azuis, o homem de fronte vermelha, ó Gália
E o branco Cordeiro Pascal, a seus amados pés,
– Miguel e Cristina –, e Cristo! – fim do Idílio[60].

HENRI BEAUSOLEIL,
Filósofo

VII

O MEU NOME ERA MARIE-ANTOINETTE LORRAINE D'AUTRICHE

Ao sair de sua casa, o cidadão Joly vai arrastando os pés. Um entardecer nebuloso cai sobre Paris nesse 16 de Outubro...

Ou talvez fosse mesmo mais tarde: 17 ou 18 pela manhã

Nunca o saberemos.

O coveiro resmunga por ter de levar a cabo o fúnebre encargo ordenado pela Convenção. Alguns dias depois, irá facturá-lo com data de 1 de Novembro: 15 libras e 35 soldos, sem contar com a compra da cerveja pelo preço de 6 libras.

No cemitério da Madeleine, perto da Praça da Revolução, não longe da sepultura onde o *ci-devant* rei foi sepultado há aproximadamente nove meses atrás, descobre, abandonado, meio despido e jazendo no meio da erva, com a cabeça colocada entre as pernas, o corpo de uma mulher: o da filha dos Césares!

Derradeira marca de opróbrio.

Na memória do homem, unicamente o tirano Creonte tinha ousado infligir uma tal degradação póstuma a Polinices, o irmão de Antígona!

Depois do encarniçamento nas privações, nos suplícios e tormentos, seria ainda necessária tamanha humilhação para abater a *ci-devant* rainha de França?

«Pior do que o regicídio», ajuizará mais tarde Napoleão!

A mais de dois séculos de distância, o processo dos dias 14, 15 e 16 de Outubro de 1793, condenando Maria Antonieta à pena de morte, não está encerrado. Continuamos sempre à espera do veredicto da justiça e da equidade.

A soberana que responde aos seus juízes declinando a identidade e referindo-se a ela própria já no imperfeito - «O meu nome era Marie-Antoinette Lorraine d'Autriche» - tem, também ela, consciência do simulacro de justiça.

Vejamos então se as acusações forjadas por Fouquier-Tinville diante do Tribunal revolucionário resistirão a um exame crítico histórico e sociológico. Será que as acusações colocadas aos jurados apelam com a mesma firmeza do que no tempo das *tricoteuses*[1] a respostas tão definitivas?

«Está provado que tenham existido (nas actas do processo da viúva Capeto) manobras e entendimentos secretos com as potências estrangeiras e outros inimigos externos da República; visando as ditas intrigas e entendimentos secretos fornecer ajudas em dinheiro, facultar-lhes entrada no território francês e facilitar-lhes aí o avanço das suas armas?»

«Maria Antonieta de Áustria, viúva de Luís Capeto, está convencida de ter colaborado nas intrigas e de ter mantido estes entendimentos secretos?»

«Está provado que tenha existido um complô e uma conspiração tendendo a desencadear a guerra civil no interior da República?»

«Maria Antonieta de Áustria, viúva de Luís Capeto, está convencida de ter participado neste complô e nesta conspiração?»

O libelo de acusação, quanto às alegações de entendimentos secretos com o inimigo e de complô contra a segurança do Estado, preparado antes da instauração do processo, mantinha ainda uma última queixa à qual teriam acabado por renunciar aquando das sessões: ter «dilapidado de uma maneira assustadora as finanças da França, fruto do suor do povo, para os seus prazeres, as suas intrigas, concertada com ministros infames».

Traiu Maria Antonieta os interesses da França? Procurou ela provocar a guerra civil? Pode-se ainda, a exemplo da maioria dos actuais manuais escolares, considerar a esposa de Luís XVI como responsável pela bancarrota do Estado e culpada de maquinações que justificam a sua sentença deplorando, apesar de tudo, e contra a vontade, as condições trágicas da sua detenção e em seguida da sua morte?

Examinemos aqui detalhadamente alguns elementos para uma conclusão.

A SINGULAR POSIÇÃO DE UMA RAINHA DE FRANÇA

Mais ainda sob os Bourbons do que sob o reinado de outras estirpes dinásticas, o estatuto de rainha de França, na construção piramidal do Estado monárquico, adquire um lugar singular que os desenvolvimentos políticos e depois económicos, bem como a irradiação cultural do reino, vieram em cada geração reforçar.

Rubens oferece disto uma primeira demonstração deslumbrante, no seu grande fresco do *Couronnement de Marie de Médicis* (museu do Louvre): Sobre mais de 7 metros de comprimento expõe-se a cena que se desenrolou em Saint-Denis, no dia 13 de Maio de 1610. No meio de bispos, de cardeais e de prelados, a soberana ajoelhada recebe sobre a fronte, das mãos do cardeal de Joyeuse, a coroa das rainhas sob o olhar de Henrique IV e do delfim, o futuro Luís XIII.

Se é verdade que as outras soberanas nunca gozaram do privilégio de uma sagração, nomeadamente Maria Antonieta, no espaço de um quarto de século as rainhas Maria de Médicis e Ana de Áustria, como se fossem uma outra Branca de Castela, alcançaram, ao aceder à regência, o auge do poder e procuraram entregar-se totalmente à tarefa de administrar o reino.

Sob os Bourbons, com efeito, as esposas reais nunca foram relegadas exclusivamente para o papel de mães dos *Infantes* de França. A primeira destas últimas, sem dúvida também pela sua ascendência Médicis, inaugurou uma tradição constante de protecção das artes. Maria de Médicis assumiu ao mais alto nível o papel de organizadora das diversões reais. Conseguiu suavizar a rudeza e a pobreza dos costumes da Corte de França, introduzindo nela, por exemplo, o requinte italiano das artes do espectáculo (teatro, música, dança...).

Precisamente a dança que, transformada desde a Renascença num modo de expressão, ao mesmo tempo elíptica e individual, que, no ritmo e no meio de cenários sumptuosos, alcança no reinado do jovem Luís XIV, conjuntamente com o ballet clássico, uma forma de linguagem universal, a ponto de se revelar como a expressão artística melhor adaptada à manifestação da dignidade régia. Coreógrafos e músicos distribuíram assim os papéis aos melhores capitães do seu tempo, menos segundo a posição social do que pelos sucessos militares. Na pessoa do jovem Rei-Sol, Marte rivalizava, num perfeito acordo, com Terpsicore!

As últimas rainhas de França tiveram, portanto, a delicada incumbência não apenas de animar a Corte por meio de festas, divertimentos, de reter ao pé delas tudo o que fazia a excelência do reino e a cobiça dos embaixadores e das cortes estrangeiras, mas ainda de dar o tom à moda e às Letras, tanto aos usos como aos costumes. Ministras da cultura antecipadas, rodeavam-se de pintores, escultores, de montadores de liços de tear, de ourives... aos quais cabia encomendar a renovação dos seus interiores, a criação dos *décors* destinados às novas residências reais, às salas de espectáculo, à ópera, aos festejos ao ar livre oferecidos nos jardins, terraços ou à beira dos lagos e canais.

Mães dos *infantes* reais, nem sempre lhes foi fácil absterem-se das suas tarefas maternas. Por vezes, partilhavam apenas moderadamente do gosto pelas artes e não tinham grande inclinação para as festas e para os faustos da Corte.

Finalmente, entre Maria Teresa de Áustria, Maria Leszczynska e seus esposos, sucederam-se aos primeiros amores os tempos da amizade, depois os da lassidão. Luís XIV e Luís XV, ao ficarem viúvos, tiveram, cada um por sua vez, de encontrar o novo astro que iluminaria Versalhes com o brilhante resplendor que, de toda a parte, aí vinham procurar.

Mme. de Montespan, animadora de festas, a marquesa de Pompadour, cabeça política, e, finalmente, Mme. du Barry herdaram esta função tão pri-

mordial para o esplendor do poder monárquico e da França. Asseguraram-no ao mais alto grau e, deste modo, proporcionaram ao primeiro reino da Europa, por meio de capacidades reais, uma hegemonia duradoura no domínio das artes, meio de comunicação universal, tão prestigioso quanto eficaz. O favor real tinha guindado as favoritas até à *entourage* próxima do soberano. Elas souberam cumular, e muitas vezes ultrapassar, as suas expectativas pelos seus excepcionais talentos de organização e pelos seus mais refinados gostos artísticos.

PELO ANO DE 1750, A VIRTUDE E A BENEMERÊNCIA ELEVADAS A PRINCÍPIOS DE GOVERNO

Contrariamente à ideia que nos foi inculcada, a França do *Ancien Régime* não está submetida à arbitrariedade de um soberano nem reduzida a obedecer ao simples capricho do *bon plaisir*, cujo sentido, nos nossos dias, foi desviado. (Etimologicamente, a expressão significa «boa decisão». Ela provém do verbo latino *placere* que significa «decidir». O «*bom plaisir*» é, pois, uma decisão sábia tomada pelo rei, no seu conselho. Não é o produto de uma vontade tão fantasista como constrangedora.)

Mais do que os corpos intermédios que desempenharam um papel de contrapeso no seio das instituições, o irmão do rei, os seus filhos – quando atingiram a idade de reinar – encontraram uma afirmação política na crítica mais ou menos objectiva dos assuntos conduzidos pelo seu irmão primogénito ou por seu pai.

A partir de 1738, a família real foi-se congregando progressivamente em torno de Maria Leszczynska, definitivamente abandonada sentimentalmente pelo rei, que, no entanto, continua a manifestar-lhe o mais profundo respeito e a testemunhar-lhe publicamente provas de grande deferência. As suas repetidas maternidades (quase uma por ano durante 10 anos), o seu temperamento tão distante da frivolidade de Versalhes teriam justificado no espírito de Luís XV a escolha que recaiu sobre a marquesa de Pompadour para manter o fausto da Corte. Em alguns meses, a favorita alcança uma posição dominante e substitui-se à soberana no governo das artes.

Quando cresceu, o delfim acreditou ser seu dever tomar o partido da sua mãe, denunciando, por vezes por forma directa, a presença, junto do rei, de Mme. de Pompadour, e depois de Mme. du Barry. Quando amadureceu, distanciou-se da política conduzida por Luís XV a respeito, por exemplo, dos parlamentos ou dos Jesuítas. Considerado como pertencendo ao clã dos «devotos», inimigo do partido dos filósofos protegidos pela marquesa, este

príncipe de gabinete estudava quotidianamente longas horas, recebia pareceres e conselhos dos melhores espíritos do seu tempo, para melhor se preparar para o *métier de roi*, sob os olhares admirativos e enternecidos das suas esposas sucessivas. Aos seus próprios filhos, Bourgogne, Berry (futuro Luís XVI), Provence (Luís XVIII) e Artois (Carlos X), o delfim quis dar uma educação exemplar: a enaltecida por Fénelon em *Télémaque*. Instituída como princípio de governo, a aprendizagem da virtude devia assegurar, para o mais grandioso futuro da dinastia dos Bourbons, cujo destino se confundia com o da França, o advento da justiça. Essas ideias, herdadas igualmente dos princípios de educação recebidos por Maria Leszczynska do seu próprio pai, Estanislau, «o filósofo benfeitor», foram partilhadas não somente no seu círculo familiar, mas pela França inteira, que aplaudia um tal programa, contando encontrar finalmente na sua aplicação o fim de todos os seus males. Estas ideias foram ainda professadas no seio dos meios filosóficos e nos salões mais distintos.

Em 1770, o casamento do pequeno duque de Berry, tornado delfim em 1765, com a arquiduquesa Maria Antonieta, foi saudado como as primícias da idade de ouro. Quatro anos mais tarde, quando da subida ao trono de Luís XVI, acreditou-se que se poderia recolher a colheita destas promessas.

A AUSÊNCIA DE FORMAÇÃO DE UMA PRINCESA MODELO

A arquiduquesa Antónia, nascida em 2 de Novembro de 1755, ignorava tudo da política europeia assim como dos usos de Versalhes. Sentada, em silêncio e sem nada fazer, dias inteiros em companhia das suas irmãs, o tempo em Schönbrunn parecia-lhe interminável de aborrecimento.

O seu destino foi selado, quando tinha apenas um ano, no contexto do novo tratado de aliança que unia doravante a França ao Sacro-Império.

No século XVII, tinha falhado uma aliança natural das potências católicas contra as potências protestantes por vontade de Luís XIV. Para melhor isolar o Império, o rei tinha-se aproximado das potências do Norte. Em 1756, uma segunda reviravolta das alianças, reunindo uma vez mais a França e o Império, devia ser considerada em Viena com a mais escrupulosa prudência, se não se quisesse ser uma vez mais enganado pelo novo acordo. Em França, esta perspectiva nunca despertou muito entusiasmo. Depois de ter arrastado o país para a Guerra dos Sete Anos, esta união devia conduzir à perda das colónias, arruinando completamente a popularidade.

Para estreitar ainda mais durável e fortemente a nova aliança, foi negociado a partir de 1764 um projecto de casamento entre Viena e Versalhes, por intermédio de François-Étienne de Choiseul.

Assim, acabada de entrar na puberdade, a pequena arquiduquesa desposou o jovem delfim Luís-Augusto.

Foi empreendida à pressa a educação da prometida antes da sua partida para a França. Ao contrário do que habitualmente é relatado, a sua juventude e inexperiência fizeram com que Luís XV, animado de um verdadeiro sentimento paternal, quisesse simplificar e «humanizar» a etiqueta em uso para a entrega da noiva. O abade de Vermond, o preceptor enviado a Viena, ficou ao lado da sua aluna, apoiando-a, enquanto o embaixador da imperatriz em França, Mercy-Argentau, desfrutando em todos os momentos da honra de entrar no apartamento da delfina, foi autorizado a ver a jovem princesa sempre que o desejasse.

TRAÇOS DE CARÁCTER

Os primeiros passos de uma criança inocente na senda das intrigas

Assim acompanhada, esta criança de 15 anos, mal sabendo escrever o francês, não tinha a noção de que a sua pessoa constituiria um formidável trunfo para o lado que fosse capaz de a controlar. Nas mãos de Mercy, Maria Antonieta representava a garantia privilegiada que permitia assegurar, em benefício da Áustria, consequências felizes ao tratado.

Sem que ela pudesse compreender por um instante a manobra, a sua chegada a Versalhes foi de imediato ocasião de procurar obter algumas vantagens em favor do Gabinete de Viena:

Tendo morrido Maria Leszczynska havia já dois anos, a condessa du Barry brilhava no seio da Corte como primeira-dama do reino. A chegada de uma delfina podia, pois, ocasionar perturbação nas precedências de ordem afectiva. Mercy, para melhor estabelecer a superioridade da sua protegida sobre a favorita, teve então a ideia de fazer com que a jovem princesa pedisse ao rei o uso do prestigioso apartamento da rainha, fechado havia dois anos. Embaraçado, Luís XV mandou responder que aquele necessitava de alguns arranjos. Não podendo arriscar-se a indispor a imperatriz da Áustria, preocupada com os interesses da sua filha, com uma resposta que sabia ser dilatória, «o Bem-Amado» pensou encontrar uma resposta à altura fazendo atribuir à delfina o apartamento reservado ao delfim, no rés-do-chão do Palácio. Quanto a este último, foi acordado que, por sua vez, ocuparia o da delfina.

Mercy tinha perdido provisoriamente a primeira jogada. A fruição do apartamento da falecida rainha tornou-se, a seus olhos, uma prioridade que deveria apressar-se em conquistar...

Isolada numa posição secundária até à morte de Luís XV (1774) que lhe inspirava receio, Maria Antonieta entregou-se à descoberta do palácio encantado de Versalhes. A sua nova morada afigurava-se-lhe bem distante da severa solenidade de Shönbrunn. Reinava por todo o lado um luxo, uma alegria de viver, um requinte deslumbrante, jamais vistos. Luís XV procurava satisfazer os seus mais ínfimos caprichos e a delfina lançou-se de corpo e alma nas festas, nos bailes, em divertimentos de todo o género. A sua despreocupação, a sua juventude, a sua falta de formação e de maturidade, conjugadas com os subtis e pérfidos conselhos de Mercy, privaram-na de uma prudência elementar. Dirigida quotidianamente pelo seu mentor e pela mãe, que lhe escrevia regularmente, a delfina depressa adquiriu uma série de prevenções em relação à favorita, a Mesdames filhas do rei, aos cortesãos mais veneráveis da Corte e até mesmo ao seu esposo, que a encorajavam a dominar, visto que o ilustre sangue dos Césares, bem superior, acreditava ela ingenuamente, ao dos Bourbons, corria nas veias da futura rainha de França. A exemplo da imperatriz, sua própria mãe, no seio do casal imperial, aconselhavam-na a procurar conquistar um papel de primeiro plano, a ter ascendente sobre o delfim e, mais tarde, sobre o rei. De uma posição tão proeminente, que seria mais ou menos dificilmente adquirida, decorreria a sorte da aliança, o destino da Áustria, numa palavra, o equilíbrio da Europa.

A ausência de nascimentos depois destes primeiros anos de casamento foi objecto de mil considerações, acentuadas muito depois pelas interpretações freudianas de Stefan Zveig no século passado.

Fugir da maternidade

«Por isso, a delfina preferiu deixar fechada a porta que ligava os seus aposentos aos do delfim, que não tardara em sucumbir aos encantos da sua esposa.

Mercy aproveitou-se de uma situação tão singular que concorria para adiar o nascimento do presumível herdeiro da Coroa. Pela habilidade deste subtil diplomata, a delfina, e depois jovem rainha, soube tirar adequadamente partido da situação. Contribuindo para credibilizar o efectivo ascendente que o Gabinete de Viena desejava ver-lhe exercer, Maria Antonieta recebeu de Luís XV, do delfim, mais tarde Luís XVI, as demonstrações de afeição e de ternura tanto mais sensíveis quanto mais ela parecia recusar-se. Assim, em 27 de Dezembro de 1775, por ocasião dos presentes de Ano Novo, Luís XVI manda comprar por intermédio do marechal de Duras um relógio de Bréguet pelo preço de 11 000 libras. Em 1785, depois do nascimento de pequeno duque da Normandia, o futuro Luís XVII, o rei oferece-lhe o Palácio de Saint-Cloud,

avaliado em perto de seis milhões. Luís XV e o delfim, proclamava Mercy bem alto a quem o quisesse ouvir, gostavam de corresponder aos caprichos da jovem esposa, e o embaixador austríaco fez espalhar por todo a parte que o crédito da delfina – e mais tarde da rainha – era imenso.

A respeito da consumação do casamento, Viena propagou também a ideia de que uma operação permitiria ao delfim cumprir com o dever conjugal, inverosimilhança ainda digna de crédito nos nossos dias, mas que assentava apenas sobre meros rumores e, mais ainda depois, sobre as temerárias introspecções de Stefen Zweig. Em Julho de 1770, La Martinière, primeiro cirurgião do rei, examinou o delfim sobre esta matéria, por ordem de Luís XV. Como conclusão da consulta afirmou, com conhecimento de causa, que no seu paciente «nenhum obstáculo físico se opunha à consumação do casamento». Seis anos mais tarde, um cirurgião do *Hôtel-Dieu*, Moreau, reiterava as mesmas conclusões.

O CULTO DA AMIZADE

Maria Antonieta procurava varrer as más recordações de infância. Na sua existência quotidiana, tinha sofrido por não poder exteriorizar as suas inclinações pela camaradagem e pelo amor fraterno. Emancipada da atmosfera rigorista e caseira de Schönbrunn, pôde daí em diante cultivar o seu gosto pela amizade tal como lhe apetecesse. No decorrer de toda a sua vida, irá procurar a efusão dos corações, a sinceridade dos sentimentos ou ainda a alma gémea, o que fazia dela, neste final do século XVIII, uma personagem pública, um pouco rara, pertencendo já ao século XIX.

E é por isso que gosta de oferecer mechas do seu cabelo ou do dos seus filhos como pequenos presentes pessoais que constituem outros tantos gestos de afeição que jamais teriam sido imaginados por Maria Leszczynska. A sensibilidade piegas pré-romântica da época exige também que corram lágrimas entre os amigos íntimos antes de eles se entregarem a indefectíveis juramentos de fidelidade. Mas quando chega a hora das provações, irá ficar profundamente desiludida. Apercebe-se demasiado tarde quanto as suas mais ternas protegidas, a duquesa de Polignac, por exemplo, em benefício da qual fez recriar o dispendioso cargo de superintendente da sua Casa, se aproveitaram dela, da sua candura. De entre a frívola *entourage*, somente a princesa de Lamballe e Madame Elisabeth se manterão a seu lado, pagando com a vida o preço da uma fidelidade autêntica.

No campo das suas amizades, a rainha de França será profundamente enganada. Desprezando uma etiqueta que lhe teria servido de defesa, admitiu na sua intimidade e sem discernimento um grande número de indivíduos que

quiseram aproximar-se dela unicamente por interesse e que contribuíram para propagar as mais abomináveis calúnias!

A SOBERANA DA MODA E DAS ARTES

Chegada a soberana, Maria Antonieta nunca ambicionou assumir a antiga tradição das «rainhas construtoras» como Catarina ou Maria de Médicis, ou de seguir o exemplo deixado pela marquesa de Pompadour, a quem a capital devia a Escola Militar. A jovem rainha demonstra, com efeito, menos interesse pela arquitectura ou mesmo, tal como o seu marido, pela pintura. Quanto a este, pouco familiarizado com o universo artístico, o virtuoso Luís XVI não teria sido capaz de preencher esta lacuna encontrando numa outra mulher os talentos de um ministro da cultura, segundo o velho hábito dos seus antepassados. Desde a sua ascensão ao trono, confia a política das artes ao superintendente das Construções, o conde d'Angivilliers.

Espectáculos e música

A predilecção da rainha está mais voltada para a música, matéria em que é exímia, graças a uma prática quotidiana e às suas reais capacidades. Os bailes e os espectáculos fascinam-na, em benefício de toda a Corte. Mas Maria Antonieta experimenta em primeiro lugar uma verdadeira paixão pela ópera. Ao mesmo tempo que protege o italiano Sacchini (1781), ela impõe o seu compatriota Gluck e apaixona-se pelas obras do compositor parisiense Grétry. Com inteligência, foi capaz de acabar rapidamente com a querela dos *Bouffons* que divide os melómanos desde há uns lustros e os faz interrogarem-se sobre se é ou não possível compor uma «verdadeira música» sobre um libreto redigido em francês. A filha de Maria Teresa, que interpreta maravilhosamente ao cravo e na harpa árias e arietas, favorece, dentro do universo musical do seu tempo, o gosto por composições que procuram traduzir a emoção, a verdade humana por entoações já «rousseauistas» e pré-românticas. A ária *Il pleut, il pleut, bergère*, de que lhe é atribuída a composição, sugere as cenas pastoris de Boucher, Fragonard ou de Hubert Robert, tal como o universo da aldeia de Trianon.

No universo musical, a sua acção é coroada de um sucesso completo já que, a partir de 1786, consegue restituir a Versalhes o seu lugar de expoente máximo de criação de espectáculos.

As artes decorativas

Ao resistir, em 1770, às diligências da jovem delfina, instigada por Mercy,

visando fazer substituir, na câmara da rainha, o «mais belo tecto da Europa» enriquecido de grisalhas de ouro, de rosáceas e de camafeus graças ao pincel de François Boucher, por um simples tecto branco como os que ela tinha conhecido na sua infância, Luís XV dá satisfação a Jacques-Ange Gabriel. Pela primeira vez, na história da arte, são deste modo lançadas as bases de um direito de sequela dos artistas sobre as suas obras.

Esta peça-chave do Palácio, cuja atribuição em benefício da delfina tão cobiçada fora por Mercy, tinha sido executada, em 1729, para Maria Leszczynska por ocasião do nascimento do delfim. Assim, esta obra-prima escapou por pouco à destruição. Uma vez rainha, Maria Antonieta já não ousará lesá-la. Contenta-se apenas em fazer colocar, nos medalhões aplicados por cima dos espelhos, os retratos em tapeçaria de Cozette representando o seu irmão José II, sua mãe, a imperatriz Maria Teresa, e, finalmente, o esposo, o rei Luís XVI.

Em 1785, o seu arquitecto, Richard Mique, efectua para ela o arranjo do Salão dos Nobres contíguo aos aposentos da rainha, deixando apenas subsistir, da decoração criada para a rainha Maria Teresa, o tecto pintado, em 1671, por Michel Corneille.

Tendo finalmente aceitado considerar o valor estético do seu *Grand Appartement*, mesmo que não o aprecie muito, Maria Antonieta não voltará a pretender modificar o *décor* que acha fora de moda. Em contrapartida, nos seus aposentos privados e antecâmaras interiores, em Versalhes, Fontainebleau, Compiègne ou no Trianon, ela entrega-se a permanentes arranjos. O seu sentido do particular e da privacidade que lhe vinha da infância passada na Corte de Viena dará lugar a todas as calúnias.

O salão de *la Méridienne*[2], a Biblioteca dourada, o gabinete dourado, o suplemento da biblioteca, a câmara de repouso ou ainda a sala de banho, para falar apenas de Versalhes, testemunham o gosto requintado da soberana. Richard Mique, os irmãos Rousseau, o dourador Dutemps, o artista de bronzes Forestier, exibem por todo o lado o melhor dos seus talentos e realizam aqui as mais belas decorações do século XVIII, admiradas em toda a Europa. Pode-se, portanto, falar de um autêntico mecenato da rainha.

Nas artes decorativas, a sua influência revela-se ainda mais significativa. Dois marceneiros, Riesener e Jacob, demonstram a evolução do seu gosto, apresentando um mobiliário elegante concebido em estilos muito diferentes. À monumentalidade graciosa e sem rigidez do primeiro, sucede a graça, a delicadeza de escultura do segundo. Maria Antonieta aprecia o trabalho cuidado e sóbrio. A simplicidade de que se rodeia no Trianon ainda hoje provoca a admiração dos visitantes.

Aprecia igualmente os objectos fora do vulgar. Podemos ver nos seus aposentos, por exemplo, algumas das gemas das colecções de Luís XIV ou

a grande naveta de ouro do Rei-Sol ao lado de objectos curiosos, tal como um pedaço de madeira petrificada, proveniente das colecções do rei Carlos I de Inglaterra, montado em tampo de uma mesa de pé de galo em Viena, em 1770, e oferecida por sua mãe, mesa essa que regressou a Versalhes graças ao conde e à condessa Niel. A rainha aprecia acima de tudo os brocados, as sedas com todos os respectivos acessórios em passamanaria. Em 1781, escolheu para o seu gabinete de la *Méridienne* um damasco semeado de flores de romãzeira e passamanarias de prata.

A soberana possui igualmente a noção da higiene e da limpeza. Manda instalar nos seus aposentos, casas de banho (WC) à inglesa, uma nova sala de banho no rés-do-chão do corpo central do Palácio de Versalhes. As «*commodités*»[3], já tão numerosas, multiplicam-se no Palácio e, evidentemente, noutros lugares, nas diversas residências. A higiene constitui uma das suas preocupações, de que se encontra o testemunho por todo o lado onde ela exerça o seu controle, da leitaria de Rambouillet às cabanas de Trianon.

No que se refere à *toilette* das damas, ela denuncia o uso imoderado da maquilhagem que, pela presença de arsénico e de mercúrio na sua composição, desfigura e acaba por destruir a pele. Impõe progressivamente o retorno à beleza natural, a do ideal antigo que Elisabeth Vigée-Lebrun restitui maravilhosamente nos seus retratos. O *éclat* da carnação dos rostos, o uso de chapéus de palha enfeitados com flores campestres, a transparência dos olhares, a brancura das dentições revelam a influência exercida pela soberana, transformada também em árbitro das elegâncias.

A seu pedido, os perfumes criados para ela já não têm por principal função dissimular os miasmas da atmosfera ou os maus odores corporais. Os seus aromas subtis traduzem a personalidade do comprador, a sua psicologia.

A MODA

Ao fazer nascer uma verdadeira ditadura da moda, Maria Antonieta impõe por todo o lado, na Corte e na cidade, de Madrid a São Petersburgo, passando por Viena, Roma, Londres ou Berlim, as suas escolhas e os seus gostos. O laboratório desta nova tirania está estabelecido na Rua Saint-Honoré, com a tabuleta de *Grand Mogol*. Rose Bertin, «anjo exterminador da Corte de Versalhes», dita oráculos decisivos. Todos os dias é recebida nos aposentos da rainha, onde dispõe de direito de entrada permanente. «Mais rainha da moda do que rainha de França», suspira a condessa de Boigne!

Chapéus, fitas, tafetás, musselinas atravancam os aposentos reais e juntam-se às compras efectuadas às costureiras de *lingerie*, de que é exemplo Madame Éloffe. Pela primeira vez na história da Corte, a soberana quer aparecer, acima de tudo, como a primeira das mulheres à moda no reino.

«Queriam imediatamente», testemunha Mme. Campan, «ter os mesmos adornos que a rainha, exibir aquelas plumas, aquelas grinaldas às quais a sua beleza, que se encontrava então em todo o seu esplendor, emprestava um infinito encanto. A despesa das jovens senhoras aumentou extraordinariamente: as mães e os maridos murmuravam, algumas estouvadas contraíram dívidas; ocorreram desagradáveis cenas de família, vários matrimónios esfriados ou desavindos; e a voz geral era a de que a rainha arruinaria todas as damas francesas.»

Para maior simplicidade, libertam-se da opressão dos vestidos de corte constelados de diamantes e de fitas. O corpo move-se, doravante, num traje mais leve. Tendo progressivamente abandonado o seu gosto pela *parure* e pelos diamantes que compra compulsivamente até 1776, a rainha é censurada pelo tom de simplicidade dos seus atavios que arruinará, como em breve irão dizer, os fabricantes de sedas de Lyon, as capelistas parisienses e todo o comércio de luxo.

Uma acção tão determinada e impetuosa terá consequências duráveis para além dos séculos e das revoluções.

Nos nossos dias, dentre as 69 grandes empresas que compõem o prestigioso Comité Colbert, apenas algumas podem ter a honra do privilégio de terem sido fornecedoras da rainha, mas todas partilham ainda valores idênticos aos que prevaleceram desde há dois séculos e contribuíram para o esplendor universal dos ofícios de arte, sob a voluntariosa influência régia de Maria Antonieta.

Madame Défice

Qual foi o preço de um luxo tão inigualável?

Reportando-se aos registos deixados pela administração real, o orçamento anual de que dispunha a rainha Maria Teresa, em 1681, era de aproximadamente 1 430 000 libras. O que foi atribuído a Maria Leszczynska nunca ultrapassou o montante de 1 050 000 libras. Esta mesma soma, aumentada de 6000 libras em 1770, foi posta à disposição da delfina quando chegou a França (da qual somente 96 000 libras reservadas ao seu «*argent de poche*»). Dois anos mais tarde, o montante foi elevado para 1 600 000 libras. Quando da ascensão ao trono de Luís XVI, a rainha recebia 2 200 000 libras, das quais 200 000 para o seu cofre pessoal, montante duplicado cinco anos mais tarde. Este emolumento anual atingiu 4 700 000 libras em 1788, ultrapassando em 450 000 libras o orçamento previsional de Calonne, e não englobava as despesas pagas pelo tesoureiro da Casa do Rei em benefício da rainha para, por exemplo, a manutenção dos jardins de Trianon ou de Saint-Cloud (272 000 libras em 1787).

Em 1774, a Casa da Rainha, colocada sob a autoridade da princesa de Lamballe, era composta de 450 pessoas (a quem a rainha pagava as pensões) repartidas em cinco grandes departamentos: a Capela, dirigida por um capelão-mor; a Câmara, regida pela dama de honor, a princesa de Chimay; o Guarda-Roupa, sob a superintendência de uma camareira ou açafata, a duquesa de Mailly, posteriormente, a partir de 1781, a condessa d'Ossun; a Câmara de Esmolas, sob o controlo de um *chevalier d'honneuri* e, finalmente, a Escuderia, supervisionada por dois estribeiros-mor.

Maria Antonieta despende, efectivamente, sem contar. Não possui qualquer noção do valor do dinheiro, nem mesmo dos princípios elementares indispensáveis ao equilíbrio das suas contas, correntes nas cortes europeias desta época. As advertências repetidas por Mercy, os renovados avisos da imperatriz à sua filha, parece não terem produzido qualquer resultado. No seu *tibi soli* de 17 de Setembro de 1776, Mercy mostra-se ainda mais inquieto a este respeito do que lhe era habitual. «Por entre as murmurações que se erguem contra a glória e a consideração devida a uma rainha de França, há uma que se apresenta como mais perigosa e embaraçosa do que as outras: é perigosa porque, pela sua própria natureza, deve impressionar todas as ordens do Estado, e, particularmente, o povo; é embaraçosa porque, rebatendo as mentiras e os exageros, inseparáveis dos rumores públicos, fica no entanto um certo número de factos muito autênticos aos quais seria muito desejável que a rainha nunca se tivesse prestado. Há quem se queixe muito clara e publicamente de que a rainha faz e ocasiona despesas consideráveis, e esta crítica não pode senão aumentar, se a rainha não adoptar em breve alguns princípios de moderação neste capítulo.»

O jogo, as loucas despesas em *toilettes* por ocasião do Carnaval, a compra de diamantes sobrecarregam o orçamento da soberana a ponto de Luís XVI ter de pagar do seu cofre pessoal algumas das compras da sua esposa, como foi a aquisição ao joalheiro Boehmer, em 1776, de um par de brincos por 348 000 libras, que o rei pagou em parcelas ao longo de seis anos. Reportando-nos às contas escrupulosas mantidas pelo soberano, as doações em dinheiro entregues à esposa, destinadas a pagar até mesmo os seus actos de generosidade, podem ser calculadas em 5 milhões de libras no decorrer de todo o seu reinado.

Sem pretendermos dissimular o seu gosto pela despesa, para melhor se compreender estes aumentos incessantes, recordemos antes de mais que Maria Antonieta ocupa na Corte um lugar único, desempenhando não somente o papel de Maria Leszczynska, mas igualmente as tarefas que tinham sido confiadas, no reinado anterior, a Mme. de Pompadour ou a Mme. du Barry. Por outro lado, estes dados registados de um considerável aumento de créditos alocados à rainha de França, por mais significativos que possam parecer, devem ser ainda compreendidos no contexto de considerações mais gerais

sobre as finanças do estado monárquico, que conheceu por volta de 1780 uma expansão económica sem precedentes.

Sobre este ponto, e não sem coragem, Mme. de Staël cita um testemunho esclarecedor, num pequeno opúsculo que publica em Agosto de 1793, intitulado *Réflexions sur le Procès de la Reine par une Femme*: «A guerra da América, as depredações dos ministros, os abusos de todo o género que não eram do conhecimento de uma jovem rainha, como o não eram da maior parte dos homens de Estado de então, causaram este défice nas finanças, cujos efeitos foram tão terríveis, mas será possível ousar atribuí-los a dois ou três milhões distribuídos cada ano em obras de benemerência, de que a maior parte ia parar às mãos do pobre e do desafortunado?»

Germaine Necker tenta, sem dúvida, desculpar as más previsões do *Compte rendu*[4] redigido pelo seu pai, mas o historiador inglês J. F. Bosher corrobora estas considerações, confirmando que o orçamento global da Corte não ultrapassava 6 por cento das despesas totais do Estado. As da rainha, na verdade, representavam pouca coisa em face dos 530 milhões pagos entre 1776 e 1781 para financiar a guerra da América. O erro da rainha foi o de admitir na sua *entourage* favoritas, cuja voracidade ultrapassava tudo o que tinha custado junto de Luís XV Mme. de Pompadour, Mme. du Barry. e Mme. de Lamballe, que recebe 170 000 libras na função de superintendente da Casa da soberana, consegue ainda que lhe sejam concedidas 600 000 libras sobre as propriedades da Lorena, enquanto o seu irmão obtém 54 000 libras. A família de Polignac totaliza 700 000 libras de pensão. As suas dívidas são pagas até ao limite de 400 000 libras. A filha da bela Yolande recebe ainda 800 000 libras por ocasião do seu casamento. Quanto ao genro, é-lhe dada uma propriedade que lhe rende 70 000 ducados! Enquanto, nas zonas rurais, muitos aristocratas estão à beira da ruína financeira ou vivem mesmo com dificuldades, a voracidade de alguns e a sua soberba ostensiva revelam-se insuportáveis.

Maria Antonieta arca com a responsabilidade do forte ressentimento expresso contra os seus amigos e contra um pequeno grupo escandalosamente privilegiado.

NOS NEGÓCIOS INTERNOS DO REINO: FAZER E DESFAZER MINISTROS!

Uma vez rainha, e sob a influência de Mercy, Maria Antonieta procura em primeiro lugar fazer com que Choiseul, o actor muito activo na conclusão do seu casamento, regresse aos assuntos de Estado. Tendo fracassado esta tentativa, empenha-se de novo em consegui-lo no momento da sagração de Reims, sem obter melhores resultados.

A partir de 1778, três partidos, no âmbito da Corte, aspiram a desempenhar um papel político. O primeiro é representado por Maurepas, na governação desde a subida ao trono de Luís XVI. O segundo, apoiado pelo conde d'Artois e pelo clã Polignac, congrega-se à volta de Necker e representa uma alternativa. Finalmente, o exilado de Chanteloup, Choiseul, continua a alimentar a esperança de cair de novo nas boas graças do rei, na suposição de que um estrangeiro, ainda para mais protestante, nunca obterá o consentimento régio para conduzir os negócios de Estado. Estes dois últimos clãs conjugam bem os seus esforços para combater o ministério em funções.

A soberana alegra-se com a destituição do duque d'Aiguillon, que devia a sua carreira a Mme. du Barry e que considerava a esposa de Luís XVI demasiadamente «*coquette*». Ela não consegue fazer nomear para o ministério o conde de Ségur. Sempre ocupada com os seus entretenimentos, a rainha visa apenas e essencialmente obter junto dos ministros do seu esposo algumas mercês solicitadas pela clientela dos seus protegidos ou em favor das pessoas da sua Casa. Assim, em 1781, aproxima-se um dia do ministro da Guerra, o príncipe de Montbarrey, a fim de obter uma patente de oficial. O seu rancor manifesta-se quando toma conhecimento de que o ministro, afinal de contas, concedeu essa promoção ao irmão da sua amante, ela própria suspeita de prevaricações. Desde então, não cessa de insistir na sua partida, que acaba por obter no dia de Natal de 1778. Ela triunfa, nove anos mais tarde, numa intriga semelhante, visando, desta vez, o ministro Calonne, a quem censura a atitude demasiado laxista por ocasião do episódio do Colar. Instigada por Mercy, apoia Loménie de Brienne. Sentindo a aproximação do perigo, Calonne abre-se a respeito disso com o rei, que manda chamar a rainha. É duramente repreendida em presença do ministro. Agarrando-a pelos ombros, ante a estupefacção deste último, Luís XVI censura-a por se imiscuir em assuntos «em que as mulheres não têm nada que se meter». Conhecendo a tenacidade do rei, Maria Antonieta usa então de todo o seu peso. Monsieur vem em socorro da cunhada e apaga o fogo... Por ocasião da Páscoa, está consumado o desfavor do inspector-geral.

Todavia, se nestes diferentes exemplos a rainha aparece à cabeça de intrigas bizantinas, a sua acção não fez mais do que precipitar mudanças diferidas ou a ponto de se consumarem. A nota tão pertinente de Pierre Verlet pode ainda vir confirmar estas reflexões: «No Palácio, a rainha ocupa o lugar de vedeta, em detrimento do rei; ela está à cabeça de um partido.»

Os negócios estrangeiros

A imperatriz-rainha, José II, o chanceler Kaunitz e Mercy esperavam muito da esposa de Luís-Augusto. Ela seria um peão eficaz para tentar manobrar

Luís XVI e o seu gabinete. Menos neste campo do que noutro qualquer, apesar das solenes declarações de Mercy aos seus soberanos, Maria Antonieta não consegue o menor resultado em relação às expectativas daqueles. Tentaram, no entanto, utilizá-la por duas vezes em benefício dos interesses austríacos.

A sucessão da Baviera

Aquando da morte do Eleitor da Baviera, em Dezembro de 1777, tendo conseguido extorquir do Eleitor palatino, legítimo herdeiro, um acordo de princípio, a Áustria faz ocupar militarmente a Baviera. Habilmente, José II tenta então forçar a mão de Luís XVI, espalhando ao memo tempo o boato de que esses movimentos tinham sido efectuados com o assentimento da França. Quando a Prússia ameaça atacar a Áustria, Maria Teresa e o seu chanceler encarregam Mercy de empenhar Maria Antonieta a falar ao rei, para se assegurar de que o soberano dará a sua assistência à potência agredida, segundo as disposições do tratado de aliança de 1755. Em 18 de Fevereiro, Mercy transcreve para a imperatriz o conteúdo da resposta dirigida por Luís XVI a sua esposa quando do encontro que ocorrera na véspera: «É a ambição dos vossos pais que irá transtornar tudo; começaram pela Polónia, agora a Baviera é uma segunda fase; estou aborrecido com isso no que a vós respeita! – «Mas», replica Maria Antonieta, «vós não podeis negar, Senhor, que estáveis informado e de acordo sobre este assunto da Baviera!» «– Estava tão pouco de acordo», replica o rei, «que acabamos de ordenar aos ministros franceses para que dêem a conhecer nas Cortes onde se encontram que este desmembramento da Baviera é feito contra a nossa vontade, e que o desaprovamos.»

Viena fez então saber que, em troca da sua cooperação, a França podia receber os Países Baixos austríacos (actual Bélgica). Evocando, com o seu ministro Vergennes, a rejeição desta proposta, Luís XVI sublinha: «Temos uma aliança com a Áustria que nos une estreitamente, mas ela não nos obriga a participar nos seus projectos de ambição e de injustiça.» O rei, fiel às suas concepções das relações internacionais fundadas sobre o direito e a justiça, quis, da mesma forma, recusar qualquer promessa de intimidação ou de ataque à Prússia, que se mostrava de dia para dia mais ameaçadora. Propôs os seus bons ofícios diversas vezes para resolver o conflito, que devia saldar-se, segundo ele, pela necessária e justa restituição de todos os territórios espoliados.

Na Primavera do ano de 1778, Berlim entrou em guerra contra a Áustria e invadiu a Boémia com 40 000 homens. Em Viena esperava-se que a rainha, grávida do seu primeiro filho, acabasse por inflectir a determinação do es-

poso. Depois de longos meses de trocas diplomáticas e de conflito, graças à mediação assegurada pela França, os vários protagonistas assinaram a paz de Teschen (13 de Maio de 1779) reconhecendo à Áustria a herança da pequena parte a que tinha direito e restituindo ao Eleitor palatino os diferentes feudos que compunham o Eleitorado da Baviera. Apesar deste doloroso fracasso e sem ter podido obter do rei a menor vantagem em favor do Império, Mercy fez espalhar o rumor de que «os bons ofícios» da França tinham sido obtidos graças às súplicas da rainha!

Assunto da embocadura do Escalda

Desde 1648, a navegação no estuário do Escalda era monopólio de Amesterdão. A fim de favorecer o porto de Antuérpia, situado nos Países Baixos austríacos, José II quis, em 1784, pôr fim a esta vantagem, enviando um navio austríaco forçar a passagem para assegurar a liberdade de circulação. Tendo sido apresado o navio, o imperador mobilizou as suas tropas, enquanto a Prússia e as Províncias Unidas (com as quais se estava a negociar um tratado) solicitavam o apoio da França.

Luís XVI demonstrou, mais uma vez, uma firmeza inabalável, impondo ao cunhado a renúncia às suas pretensões sobre o Escalda e oferecendo os seus bons ofícios para solucionar o diferendo, apesar de uma intervenção muito violenta da rainha junto de Vergennes, ministro dos Negócios Estrangeiros. O espírito inventivo de José II fez então correr a ideia de um novo arranjo, muito positivo para a França, que Luís XVI teve a sabedoria de declinar, sem ceder aos argumentos apresentados em sentido contrário pela rainha. Mais uma vez foi necessário negociar com a intervenção da França. O imperador renunciava às suas reivindicações, mas pedia 10 milhões de florins por perdas e danos. O tratado foi assinado em Fontainebleau, em 8 de Novembro de 1785, mas os adversários de José não aceitaram senão um pagamento de 8 milhões, e Luís XVI, para preservar a paz, propôs pagar ele o complemento. A opinião pública ficou profundamente chocada com a medida. Mais tarde, foi falsamente atribuído este acordo à influência da «*Autrichienne*» uma vez que a França ficaria deste modo a suportar os custos da vontade hegemónica do seu irmão.

Nulos e inexistentes, os principais artigos de acusação

Despesas que, embora parecendo consideráveis aos olhos dos particulares, não arruinavam o Estado, a demissão de dois ministros, o primeiro dos quais revelava grande incompetência e o destino do segundo encontrava-se

já traçado, uma influência nula em matéria de política estrangeira, é assim que se apresenta o balanço bem pobre da acção de Maria Antonieta até ao início da Revolução.

CULPADA DE TRAIÇÃO?

A BARONESA DE KORFF[5]

A rainha entrou verdadeiramente na política a partir das jornadas de Outubro de 1789, participando daí em diante no Conselho e nos comités ministeriais. Instalados nas Tulherias, os soberanos mergulham num isolamento cada vez mais acentuado. O caos e a excessiva liberdade alimentados nas gazetas e a difusão de panfletos ignóbeis vindos do estrangeiro propagavam-se por todo o reino sem que fosse possível evitá-lo. O poder real era sistematicamente colocado sob suspeita, combatido, caluniado. No Palácio, a liberdade não será em breve mais do que aparência.

A segurança da família real já não é assegurada pelos 100 suíços ou pelos guardas de corpo do rei, mas pela guarda nacional, composta de facciosos, de vencedores da Bastilha ou pelos sanguinários degoladores de cabeças. Os outros, cidadãos fiéis, estão reduzidos ao silêncio. As diligências positivas para se instaurar uma monarquia constitucional viável, empreendidas por Luís XVI, cuja popularidade estigmatiza, de cada vez que há sessões, a ala esquerda da Assembleia, são torpedeadas umas atrás de outras por todas as facções.

No meio de uma tal derrocada, tornou-se natural que Maria Antonieta procurasse resistir a uma fatalidade, que para ninguém se afigurava inelutável.

Dedicou-se primeiramente a procurar encontrar as soluções que podiam apresentar-se de imediato. Com o assentimento do rei, tentou uma aproximação a Mirabeau. Este julgava ser necessário sair da capital, onde era tão grande a fermentação dos espíritos quanto eram manifestas as infidelidades à Coroa por parte daqueles que haviam jurado servi-la. O tribuno preconizava uma partida imediata para Ruão. A sua morte brutal fez gorar o projecto.

Na ausência de sólidos apoios internos, também se afigura bem natural que a rainha quisesse permanecer em estreito contacto com Mercy e com a família. Os lugares onde se forjavam os panfletos, os tipógrafos e distribuidores de caricaturas escabrosas, até mesmo escatológicas, tinham nome na praça nos Países Baixos austríacos, até em Inglaterra! Era no estrangeiro que estavam sedeados, como base de retaguarda, a imprensa e os seus diferentes centros de transmissão e amplificação de opiniões, seguros de agir com toda a impunidade.

A revolução moral que o rei tinha desejado na chefia do Estado tinha fracassado, os acontecimentos alarmantes tinham continuado, não obstante a Festa da Federação, contrariando os juramentos solenes dos diferentes actores e o esforço do rei em abster-se de qualquer atitude que pudesse sugerir que fazia um jogo duplo.

No meio de uma tão grande impotência, foi necessário decidirem-se a partir a fim de salvarem a situação e de tentarem regressar à ordem que os cadernos de reclamações tinham querido manter. Maria Antonieta foi a primeira a convencer-se desta necessidade e a esboçar projectos de evasão. Não foi além dos preliminares, uma vez que, apesar da sua boa vontade, era demasiado imatura em questões políticas para conseguir levar a cabo uma tal operação. Sem pretender entrar nos detalhes da organização da viagem que devia conduzir o rei e a sua família a Montmédy para congregar junto a si todos os que quisessem mostrar-se fiéis ao projecto constitucional defendido pelo soberano, salientemos apenas as contradições enganadoras que envolvem os diferentes testemunhos que se seguiram a este fracasso. Varennes foi a ratoeira em que a berlinda real se meteu, para não tornar a aparecer senão escoltada no caminho do regresso. Contrariamente aos relatos dos memoralistas, tais como o marquês de Bouillé, que escrevem sob a Restauração, o rei nunca tinha exigido sair da capital em plena noite e sem escolta, assim como não pretendera alterar em direcção ao sul o itinerário inicialmente proposto. Como as malas da berlinda se encontravam vazias, esta seguiu num andamento normal. Que dizer, ainda a título de exemplo, da inverosimilhança da descrição de Drouet? Quando, diante dos deputados, o postilhão de Sainte-Menehould afirmou ter reconhecido o rei pela sua semelhança com a efígie que os *assignats* de 50 libras ostentavam (e não a de uma moeda, como a lenda o quer hoje em dia fazer crer), provocou uma gargalhada geral nas bancadas da Assembleia! Quanto a Monsieur, que tinham querido neutralizar ao associá-lo ao projecto, esse havia chegado a bom porto, a Bruxelas!

Com o intuito de justificar perante a Assembleia a deslocação de tropas para Montmédy, Breteuil e Bouillé tinham sugerido agir em concertação com o imperador Leopoldo II pela mediação da sua própria irmã, a rainha de França. Maria Antonieta escreveu então ao irmão pedindo-lhe para fazer manobrar alguns regimentos nas proximidades da fronteira de modo a permitir que, por sua vez, o Estado-Maior francês mandasse avançar sem levantar suspeitas no seio das suas próprias forças.

A Autrichienne

A adopção da Constituição e o juramento do rei prestado em 14 de Setembro de 1791 parece terem posto fim à Revolução.

Mantendo correspondência com Barnave, que os inundava de conselhos desde o regresso de Varennes, a rainha e o rei recuperaram uma popularidade extraordinária. Mas impunha-se fazer tombar rapidamente as ilusões. Os jacobinos e os *cordeliers* reclamavam abertamente a República. O elegante Barnave e o seu amigo La Fayette, apelidado de *Gribouille*[6] pela soberana, revelaram-se fracos estrategas.

Paradoxalmente, convinha também estarem de sobreaviso em relação a Monsieur e ao conde d'Artois, ambos eles partidários de um retorno ao *Ancien Régime*. Em vão estes foram solenemente instados pelo seu irmão a regressarem a França.

Maria Antonieta, advertida pelo seu esposo do perigo que as manobras dos extremistas representavam, colocou as suas esperanças na reunião de um vasto congresso organizado pelas potências estrangeiras, não distante da fronteira, em Aix-la-Chapelle, para intimar os facciosos a restabelecerem o rei nos seus poderes legítimos. Com Mercy, Fersen e Breteuil, a soberana pensava ingenuamente que uma tal intimidação salvaria a França da anarquia, em que dava mostras de estar prestes a precipitar-se.

Em Outubro do mesmo ano, eleita com mais de 75 por cento de abstenções (com base em 4, 3 milhões de cidadãos activos), a nova Assembleia Nacional legislativa deslizou claramente para a esquerda por meio de uma moção habilidosa proposta *in extremis* por Robespierre, que interditava os antigos deputados da Constituinte a fazerem-se representar. A paralisia do regime tornava-se, portanto, inelutável.

Tudo ia de mal a pior.

Tendo Bailly apresentado a sua demissão de *maire* de Paris, as novas eleições conduziram, com 88 por cento de abstenções, o jacobino Pétion ao *Hôtel de Ville*.

A obstinação do rei em renovar, na área constitucional, as instituições e o seu funcionamento tornou-se uma atitude bem inútil, já que por todos os lados se procurava bloquear a máquina administrativa do Estado.

Um novo decreto anticlerical de 29 de Novembro, prevendo a deportação ou prisão dos padres não juramentados, originou uma paragem brusca. Em 19 de Dezembro, o rei, fazendo valer-se das suas prerrogativas, opôs-lhe o seu veto, desencadeando a ira das sociedades populares.

Completamente isolados, Luís XVI e Maria Antonieta não podiam contar agora com quem quer que fosse. Os emigrados reunidos em Coblença em torno de Monsieur e os seus fiéis partidários ultramonárquicos em Paris representavam um perigo tão temível, quanto a esquerda jacobina.

Foi neste último contexto que Maria Antonieta fez uma infeliz interpretação da situação.

Bem no seu íntimo, ela desejava o restabelecimento da autoridade mo-

nárquica, até mesmo do absolutismo. Não partilhava, ou compreendia muito pouco, das opções a que o seu esposo se manterá sempre fiel: a adopção da Constituição e as suas consequências. A soberana teria de encontrar sozinha o apoio de que necessitava. A sua família, os laços do sangue, afiguravam-se-lhe como constituindo os derradeiros baluartes eficazes.

Animada pela permissão que Luís XVI lhe tinha concedido por altura dos preparativos da viagem a Montmédy, a rainha entabulou, na Primavera de 1792, uma abundante correspondência epistolar com o irmão a fim de apressar a realização do congresso. Para este efeito, conseguiu também enviar a Breteuil e a Fersen papéis assinados em branco do seu esposo. Chegou por momentos a acreditar que tinha ganho o espírito do rei para esta causa. Mas o espírito contemporizador de José II em breve deitou por terra as suas esperanças.

A rainha e Luís XVI arquitectaram então um novo projecto de partida de Paris. Secretamente, Fersen (com o qual nenhum documento autêntico permite concluir, até hoje, que tivesse havido uma ligação que não fosse apenas sentimental) conseguiu regressar às Tulherias nos dias 13 e 14 de Fevereiro de 1792. Os aristocratas parisienses ultras, à semelhança do conde d'Antraigues, cônscios de que o sucesso de uma tal maquinação traria proveito aos «monarquistas», ou seja, ao estabelecimento da monarquia constitucional que eles execravam, empenhavam-se obviamente em frustrar qualquer tentativa de evasão e chegaram mesmo ao ponto de aconselhar aos jacobinos uma apertada vigilância, tanto do Palácio como da família real. Tornou-se, portanto, impossível estabelecer um plano e tentar qualquer iniciativa que fosse.

Forjado por profundas convicções e variando muito pouco nas suas opiniões, o rei, ao conceder algumas garantias, segundo a sua expressão, «àqueles que não podem fazer o bem e aos outros que não o querem fazer», considerava que, em última análise, o seu único trunfo residia no tempo e que apenas podia contar consigo mesmo. Neste sentido, a sua visão situava-se nos antípodas da da sua esposa. Só, isolado, sabia que não podia encontrar senão em si próprio a força de resistir. Os acontecimentos em breve lhe iriam dar razão. Mas sem verdadeiro discernimento político, no meio de uma tal agitação, Maria Antonieta poderia manter-se suficientemente senhora de si para adoptar uma atitude semelhante?

A revolução evidenciava alguns sinais de exaustão. Por pequenos toques sucessivos, Luís XVI conseguira remodelar o ministério. Ainda podia felicitar-se da escolha do próximo preceptor que seria dado ao seu filho, que em breve iria «passar para os homens». A designação do candidato (Fleurieu) parecia corresponder às aspirações do seu coração.

Quando, pela mesma altura, o poder legislativo, e de um modo especial, os girondinos e os *brissotins* empurraram à guerra contra a Áustria, o seu sentido

político levou-o a reconhecer o perigo que isso comportava, receando que o conflito incendiasse igualmente o interior do reino e conduzisse à guerra civil.

A rainha, não sendo capaz de compreender a subtileza deste parecer, mostrou-se partidária da entrada na guerra. Em 20 de Abril, Luís XVI teve de se dirigir à Assembleia para aceitar a decisão que lhe era imposta. Quando, no seu discurso, foi obrigado a pronunciar a expressão «declarar a guerra», relata Mme. de Staël, presente nas tribunas, os seus olhos embaciados encheram-se de lágrimas. Numa inconsciência geral, à excepção do seu rei, a França acabava de dar início a uma guerra de 23 anos de campanhas sangrentas que iriam arrasar toda a Europa!

As informações que Maria Antonieta enviou a Mercy relativas aos planos de batalha que a França era provável que adoptasse, destinadas ao exército comandado por Dumouriez e ao que estava colocado sob as ordens de La Fayette, encontram-se consignadas em duas cartas datadas de 26 e 27 de Março de 1792, ou seja, quase um mês antes da declaração de guerra. É portanto difícil qualificar esta correspondência de acto de traição, já que as hostilidades que a rainha, à época, sabia serem combatidas pelo seu esposo, ainda não tinham sido declaradas. No seu espírito, tratava-se simplesmente de explorar todos os recursos que permitiriam acelerar uma reacção das potências estrangeiras.

Os seus sentimentos ou a sua influência nunca tiveram peso na declaração do conflito que desencadeou uma explosão de alegria popular.

Os primeiros reveses militares vieram precipitar as coisas. Era preciso encontrar um bode expiatório para satisfazer a opinião pública. O emprego do vocábulo «fanáticos» permitiu todos os excessos, instigando de uma assentada, sob esta única designação, à vindicta pública o clero refractário, os emigrados, a guarda constitucional do rei, o «Comité austríaco» das Tulherias.

Mais uma vez, a «Austríaca» tornou-se o alvo dos jacobinos mais acirrados. Aproveitando-se da efervescência da situação, os girondinos ainda maioritários quiseram estabelecer perto de Paris um campo militar de 20 000 guardas federados com o pretexto, segundo eles, de defenderem a capital. Quanto ao rei, que vira ser-lhe negada, na mesma altura, a instalação de um campo militar de 36 000 homens em Soissons, fazia reparar que seria mais eficaz construir nas fronteiras baluartes e fortalezas, abastecer os arsenais, encomendando, por exemplo, 120 000 espingardas em Inglaterra.

A insurreição de 20 de Julho de 1792, provocada pelos *sans-culottes*, não produziu qualquer dos efeitos esperados.

Muito pelo contrário, chamados à presença do rei, os amotinados depuseram as armas. Ao fim do dia, a Assembleia e o *maire* de Paris, fortemente desacreditados aos olhos da opinião pública, foram obrigados a constatar que

o ascendente do soberano e a sua determinação tinham impedido o golpe de Estado esperado. De todos os lados, foram enviados à Assembleia Legislativa abaixo-assinados para dar parte de uma indignação geral face a um atentado qualificado de odioso. Em Paris, uma petição condenando a insurreição recolheu em poucos dias 20 000 assinaturas e reclamava a abertura de um processo judicial contra o *maire* Pétion pelo seu laxismo suspeito.

Nem por isso os jacobinos se sentiram aniquilados.

Precisavam de agir com mais rapidez. O aniversário da tomada da Bastilha, que se avizinhava, podia proporcionar a ocasião de uma nova jornada «patriótica» organizada no Campo de Marte, se se conseguisse fazer subir a tensão. Ao proclamarem, no dia 11, a pátria em perigo, as secções parisienses, incitadas ao regicídio, poderiam mais facilmente violar de novo a legalidade institucional.

Não contavam com a espantosa serenidade de Luís XVI que, pela segunda vez, fez fracassar a conspiração. A surpreendente mascarada organizada exactamente no mesmo lugar onde tinha decorrido a Festa da Federação não atingira o alvo pretendido. Quando de regresso às Tulherias, as aclamações explodiram em torno da pessoa do rei e do delfim, vestido de guarda nacional.

No mês de Maio anterior, Luís XVI tinha querido rodear-se de um conselho secreto constituído por moderados e no qual a sua esposa não participava. Hostil à guerra, afigurava-se a Luís XVI que os combates atingiriam inconsideradamente todos os seus súbditos, tanto os fiéis, que constituíam uma maioria, como os facciosos. Parecia-lhe portanto seu dever, ao mesmo tempo que denunciava o crime, fazer poupar os inocentes. Tendo fracassado a realização de um congresso das potências, ocorreu ao rei enviar ao imperador um emissário, Mallet du Pan, com o intuito de solicitar a publicação de um manifesto que poderia preparar as vias de uma reconciliação nacional em redor do soberano e no qual não seria feita qualquer alusão nem a represálias, nem aos ultramonárquicos reunidos em Coblença.

Aterrorizada e sempre em estado de choque depois da provação de 20 de Junho, a rainha, que escrevia ainda a Fersen, em 24 de Julho «Dizei por favor ao Sr.de Mercy que os dias do rei e da rainha se encontram no maior perigo», quis então não apenas precipitar o envio do manifesto para França, mas também fazer endurecer os seus termos a fim de o transformar numa réplica enérgica às provocações lançadas pela Assembleia, que afirmava querer fazer «a guerra aos reis e a paz aos povos».

Sem compreender que a atitude corajosa do rei tinha provocado em profundidade um vasto movimento em seu favor, que dava alguns motivos para confiar nos próximos acontecimentos, Maria Antonieta incitou Fersen a empenhar-ser sem mais delongas na difusão imediata do manifesto. «É ne-

cessário enviar o manifesto imediatamente, [...] aguardam-no com extrema impaciência, que necessariamente congregará muita gente em volta do rei e o porá em segurança», escrevia ela ainda ao seu cavaleiro às ordens sueco na mesma correspondência de 24 de Julho. A tomada em consideração destas intervenções na redacção do texto teve as mais funestas consequências.

Ao chegar-lhe às mãos o documento, em 28 ou 29 de Julho, Luís XVI ficou consternado. Quis dirigir-se imediatamente à Assembleia para negar todo e qualquer conluio com as potências. O seu desmentido não teve o menor impacto. Chegado e difundido no dia 1 de Agosto, o manifesto de Brunswick catalizou todas as energias. Dez dias mais tarde, o furor voltava-se por uma derradeira vez contra o Palácio da Tulherias...

Responsável, conjuntamente com Mercy, Breteuil, Fersen e muitos outros ultras, por este artigo em breve considerado como incendiário, Maria Antonieta ia a ser a única, de entre estes últimos, a assumir as consequências trágicas que já conhecemos.

Este erro ser-lhe-á não somente fatal, mas irá também arrastar todos os seus para a morte. Dois séculos mais tarde, este infeliz desvario amarra-a, sabe-se lá por quanto tempo ainda, ao pelourinho da história!

Sem os acontecimentos revolucionários, Maria Antonieta teria aparecido provavelmente aos olhos dos seus contemporâneos como a soberana mais contestada das figuras reais. Mas a grandeza e a elevação de alma com que suportou as condições da sua detenção e depois a sua morte colocam-na doravante acima de toda a crítica.

E deste modo, já a caminho do suplício, o convencional David esboça dela, mesmo sem o querer, o *croquis* impressionante de realismo que continua a ser simultaneamente uma das imagens mais comoventes e respeitáveis da história de França.

JACQUES CHARLES-GAFFIOT,
Historiador

VIII

PAIXÃO E CALVÁRIO DE UM MENINO-REI DE FRANÇA

Há na história de França instantes e instâncias que constituem puros ecos da História Sagrada. O que há, por exemplo, de mais próximo do sacrifício de Abraão, considerado pelo Todo-Poderoso tão grande e heróico que dele tomou sobre si mesmo a execução e, pelas vias do Calvário, reabriu ao homem pecador o acesso ao Paraíso, do que o episódio que se segue, no decorrer de uma noite de Verão, na prisão do Templo?

No dia 3 de Julho, pelas dez horas da noite, a rainha tinha visto irromper com estrondo, na sala onde estava fechada com Madame Élisabeth, Madame Royale e o pequeno rei, seis patifes do *Hôtel de Ville*, então o centro principal do poder, com maus modos, mal encarados e grotescamente empenachados, que lhe leram imediatamente um decreto da Assembleia ordenando que o seu filho lhe fosse tirado e internado, isolado da restante família. Não apenas com todo o ardor, mas com toda a paixão do seu coração de mãe que defendia o filho que adorava, a rainha, durante uma hora, defendera o filho, com apenas oito anos, e suplicara que o deixassem confiado aos seus cuidados. Mas quando, cansados desta cena, aqueles emissários coléricos e grosseiros do poder jacobino a ameaçaram, se ela não cedesse, mandar fazer subir a guarda a fim de que diante dela fossem massacrados os seus dois filhos, reagindo como uma verdadeira mãe, segundo o apólogo de Salomão, viu-se obrigada a calar-se, a abafar os soluços e a ceder.

Dirigira-se então ao leito do pequeno rei, desde há muito deitado, e, ajudada por Madame Elisabeth e por Madame Royale, tinha-o lavado, vestido e depois, segurando-o diante dela por um momento, dirigira-lhe estas palavras: «Meu filho, vamos separar-nos, lembrai-vos sempre dos vossos deveres para com Deus, que nos põe à prova, e da vossa mãe que vos ama.»

De seguida estreitara-o nos braços com uma intensidade que não se pode imaginar, beijara-o e, tendo-o tomado pela mão, foi entregá-lo nas daqueles salteadores e traidores, massacradores e apóstatas, de que ela já vira demasiado do que eram capazes. Mal se afastou, o pequeno rei, tendo conseguido com a força do desespero escapar-se da garra dos captores, viera refugiar-se nas suas saias e agarrar-se a elas. Mas ela, afastando-o tão docemente quanto

lhe foi possível, dissera-lhe então: «Não, meu filho, é necessário obedecer, é necessário!» E beijando-o mais uma vez, entregou-o de novo por suas próprias mãos nas garras desses infiéis, assassinos do seu pai, que ela pressentia, infelizmente com toda a razão, irem empenhar-se em mudar a sua personalidade e, se ele resistisse, acabarem talvez por matá-lo.

Luís XVII foi levado para o andar de baixo, para o apartamento em que, nos seus últimos meses, Luís XVI tinha estado detido. Este apartamento compunha-se de três divisões: uma primeira onde se encontravam os comissários; uma segunda, diminuta, que, de alojamento de Cléry, o admirável criado de quarto de Luís XVI, se transformara no da mulher de Simon, preceptor e carcereiro de Luís XVII; e uma terceira, anteriormente câmara de Luís XVI, desde então aquela em que dormia Simon e o seu jovem prisioneiro.

Aí, durante os três primeiros dias, evocando aqueles que foram passados por Jesus no túmulo, não se tinha movido de uma cadeira, sobre a qual se tinha enroscado, chorando tão alto que a rainha, no andar superior, conseguia ouvi-lo, aumentando assim o seu desespero. Recusara qualquer alimento e apenas roera um naco de pão. Todavia, o seu olhar mantivera-se sempre fixado na porta. Esperava sem dúvida que se abrisse de um momento para o outro e que as autoridades superiores, intervindo, o levassem de novo para junto da sua mãe, da irmã e da tia. Mas, quando chegou a terceira noite sem que isso tivesse acontecido, perdeu toda a esperança. Por muito acabrunhante que fosse a decepção, não se deixou abater, mas decidiu que lhe competia tomar a sorte nas suas próprias mãos.

Uma vez Simon adormecido, despiu-se sozinho pela primeira vez na sua vida e meteu-se na cama. No dia seguinte, sendo o primeiro a acordar, levantou-se e vestiu-se. Quando Simon por sua vez se levantou, viu o seu prisioneiro também a pé, o que o surpreendeu. Ficou ainda mais espantado ao verificar não ter já diante dele um órfão em lágrimas, mas um rei de França que lhe pedia com um tom de autoridade que lhe mostrasse a lei votada pela Assembleia em nome da qual lhe era infligido este novo tratamento. Simon retorquiu-lhe com uma rajada de injúrias declarando que, nascido de uma raça de víboras, não tinha nada a exigir, mas apenas obedecer e submeter-se ao que os jacobinos, autores da liberdade em França, se compraziam em impor-lhe. Se a criança encaixou o golpe e se calou, foi em espírito e vontade, à maneira de uma mola que se prime. Porque, quando foi levado para o pátio, para a tomada de ar de qualquer prisioneiro, abordou, um por um, todos os comissários que o vigiavam, reclamando em alta voz que lhe mostrassem a lei que o condenava à reclusão, arrancado à família. Acrescentara esta outra exigência: que, se não pudessem dizer-lho, o conduzissem à Assembleia. Os comissários, de início assombrados, e menos brutos do que Simon, não tinham sido capazes de lhe responder; depois, receando que a sua gritaria fosse ouvida

pelos habitantes dos imóveis vizinhos, tinham-no obrigado a entrar de novo em casa e a permanecer fechado no seu quarto.

Parece, no entanto, que esta demonstração de carácter e de convicção do que ele era pelo sangue não deixou de desconcertar um tanto Simon, pois não tardou a inquirir junto ao Comité de Segurança Geral de quem dependia, bem como a Marat, seu ídolo, o que era esperado dele no que concernia ao menino-rei, acrescentando que tinha suposto que era o de o encarregarem de fazer dele o mais inveterado dos jacobinos. Ora, a resposta que recebeu foi sensivelmente diferente da que esperava: «Não o matar. Não o envenenar. Mas desembaraçar-se dele.»

Foi, portanto, a esta missão que a partir daí Simon se dedicou, com toda a paixão bestial de um temperamento que a ela tão bem se adaptava. Foi assim que, por ele, rodeado de muitos outros, a República fez entrar na série dos reis de França um segundo mártir, filho de mártir da fidelidade à sua celeste predestinação, uma criança preservando como um herói, até morrer por ela, a integridade da sua pessoa e da sua vocação maciçamente assaltada por todas as forças do mal.

Mártir foi, portanto, e antes de tudo no seu coração. Pois, tendo passado, numa infância ainda tenra mas singularmente consciente, provida, como era, de um espírito precocemente vivo, observador e reflectido, de uma vida de palácio para a das prisões; e de uma *entourage* dotada de «*grandes manières*» e, por vezes, de grandes almas, como o foram o seu preceptor nas Tulherias, o abade d'Avaux, e a sua governanta, a marquesa de Tourzel, e de numerosas outras, tais como Malesherbes ou a princesa de Lamballe, para um meio dos mais toscos, dos mais desbocados e dos mais atreitos a não praticar senão a insolência e a injúria; aí se vira, com oito anos, depois de ter sido arrancado à companhia de sua mãe, irmã e de sua tia, absolutamente só, com o coração dolorido até ao extremo e contínua e violentamente flagelado pelos insultos mais vis e pelas calúnias mais odiosas contra aqueles que ele chorava e por quem tão forte tinha sido o seu amor. Esta provação que lhe trespassava o coração até ao mais profundo de si mesmo, ainda que menos frequente nos seus últimos meses de vida, devia prolongar-se até à sua agonia. Porque, mesmo nesse final, teve de ouvir um comissário empertigado rugir invectivas contra a França original, cristã e santa, em nome da qual o seu pai e a sua mãe (embora, no que respeita a esta última, ele não o tivesse sabido) tinham escolhido oferecer-se como mártires, e de que, por muito criança que fosse, ao expirar na prisão, era o sucessor.

Mártir foi também na sua personalidade e na consciência de que a tinha. Porque era precisamente isso que, para Simon, importava antes de mais destruir. E a isso se dedicou imediatamente, de todas as maneiras que o seu espírito, de uma estreiteza mesquinha, podia conceber. A primeira

consistiu em despojá-lo do fato negro que proclamava o seu luto de filho de rei mártir. Mas eis que, justamente nesse momento, Charlotte Corday, com o seu punhal, fez suspender a execução dessa medida. Porque ocorreu então a Simon a ideia, bastante bizarra, de manter o pequeno rei de luto, ao mesmo tempo que proclamava que não era pelo pai que o usava, mas sim por Marat.

Ainda que muito improvável, poderia ter havido algo de tocante em Simon, de terrivelmente desamparado pelo assassinato do seu ídolo, ao procurar, à vista do prisioneiro enlutado, uma companhia e um apoio no meio da sua profunda perturbação e desnorteamento. Em vez disso, não fez outra coisa senão utilizar uma ironia lúgubre e cínica, ao revolver-lhe no espírito uma adaga que com insistência tinha cravado nas afeições e penas da criança. Também lhe tinha dito um dia – como se ficou a saber pela mulher, Jeanne-Marie, que escutava e repetia tudo o que ouvia –, que lhe devia ser bem penoso estar de luto por uma pessoa que ele tinha odiado e cuja morte devia ser para ele causa, não de desgosto, mas de regozijo. Ao que ouviu Luís XVII responder-lhe que nunca tinha conhecido Marat, mas que tinha aprendido da sua família que não se devia odiar ninguém, que nunca ninguém se devia regozijar com a infelicidade de quem quer que fosse e que, quando classificara de «maus» os do partido de Marat que tinham vociferado contra o rei, a rainha e ele próprio, fora corrigido por Luís XVI, que lhe tinha dito que eles não eram mais do que *égarés*[1].

Foi animado deste mesmo espírito ao longo de todo o seu cativeiro e até ao seu último suspiro. Também aconteceu que no mais aceso da Guerra da Vendeia, quando Simon lhe perguntou o que faria se os vendeanos entrassem em Paris e restaurassem o trono, ouviu a seguinte resposta: «Eu perdoar-vos-ia.»

Assim que terminou o período de luto atribuído pelos jacobinos a Marat, Simon retomou encarniçadamente a sua obra de destruição de Luís XVII. Depois do coração da criança, foi a sua personalidade que foi sujeita ao martírio. Deu início à desfiguração do menino atacando a cabeleira do seu prisioneiro, apesar das súplicas de alguns comissários, que a achavam encantadora; e caíram em mechas esparsas sobre o solo os seus belos caracóis dourados. Passou então a ser uma cabeça redonda, ridiculamente adornada pelo barrete frígio, como tinha acontecido em 20 de Junho nas Tulherias. Em seguida, foi despojado do seu fato preto e vestido com uma roupa conforme à dos jacobinos, em que a rainha o viu pela fenda de uma vedação de madeira, diante da qual esperava durante horas, a fim de poder vislumbrá-lo, por instantes, à sua passagem, quando o levavam do quarto para o pátio, para aí tomar um pouco de ar. A sua nova farpela ridícula e o seu ar de cachorrinho acossado fizeram-lhe compreender bem demais a

dura provação por que o seu filho estava a passar. Ficou dominada por uma dor que a mergulhou, durante vários dias, num estado de doloroso torpor.

Todavia, como o hábito não faz o monge, destruir Luís XVII na sua aparência estava longe de ser suficiente; era indispensável que o fosse também no seu carácter e na sua vontade. A maneira como Simon se entregou a esta tarefa não exigiu dele um grande esforço de imaginação. Veio-lhe, com efeito, de um dos seus próprios vícios, que era o da embriaguez. Porque, para aniquilar a vontade e o carácter da criança, o meio de que se valeu foi o de embriagá-lo. Para este fim, pô-lo de jejum durante alguns dias, servindo-lhe depois uma refeição abundante, fortemente temperada, sem colocar água sobre a mesa, mas somente vinho. Como já tinha observado que Luís XVII mantinha a altivez de nunca pedir nada ao seu carcereiro, bebia abundantemente deste vinho e, em consequência, caía depois num estado de embriaguez. Então, com uma hipocrisia que naquelas circunstâncias tinha algo de atroz, aproveitava-se da sua inconsciência para lhe fazer cantar em altos gritos cantos revolucionários, ou gritar com voz pastosa contra a sua família, que ele tanto amava, os insultos mais ordinários, de tal forma que no andar superior a rainha, Madame Royale e Madame Elisabeth o tinham podido ouvir. Não restam, todavia, dúvidas de que a rainha, pelo seu instinto de mãe, sentira que neste comportamento do filho havia algo de muito estranho, e que não havia nada de intencional nestas manifestações do seu pequeno Luís XVII. Foi no entanto por esta forma, que Hérbert e Simon designavam por «a preparação», que chegaram a fazer com que a criança acusasse a sua mãe, que adorava, de incesto, e a rubricar esta acusação. Mas esta assinatura acabou por se tornar um testemunho material e permanente de que nesses momentos Luís XVII não estava em si. Porque, enquanto a sua caligrafia, nos cadernos que utilizou, é alta, clara, bem desenhada e até mesmo elegante, ela é, nesta peça judicial, dessas que Renan qualificou de «doucas, incapazes e celeradas», composta por letras adelgaçadas, tremidas, separadas umas das outras e não alinhadas.

Aliás, é de notar que mesmo num estado de embriaguez, fosse porque nunca se apresentou a circunstância, fosse porque ninguém tivesse pensado em aproveitar-se da sua inconsciência para o levar a isso, jamais saiu dos seus lábios que, por muito infantis que fossem, eram os de um rei de França, sargento de Deus para o Reino, o grito de «*Vive la République*».

Se assim tivesse sido, ao embriagá-lo, teriam abolido a sua consciência. Se nem quando estava embriagado o conseguiram, o mesmo tinha acontecido, e com uma firmeza inabalável, quando estava em plena posse do seu espírito e da sua vontade. Nessa altura, foi sempre com um silêncio absoluto, fechado num apertar de lábios e num cerrar de dentes, que respondeu à injunção de lançar o grito, quer ela partisse de um membro da Assembleia, de um comis-

sário ou de Simon. Este último, presente junto dele de noite e de dia, tinha feito acompanhar esta ordem com injúrias furibundas, ameaças aterradoras que se concluíam muitas vezes por vias de facto como, por exemplo, se estivesse de pé, por bofetadas e pontapés, ou então ser agarrado, erguido do solo e sacudido até ter o corpo todo deslocado; ou ainda, se o carcereiro estava à mesa, a beber, e o pequeno rei de pé a alguma distância, ver ser-lhe atirado à cabeça um grande tamanco com pregos de que tinha conseguido desviar-se com um movimento da cabeça. Dentre estas ocasiões, houve uma que por pouco não foi fatal, pois, num dia em que Simon, querendo demonstrar a um médico vindo para cuidar da mulher dele como conseguira transformar um rei de França num jacobino, tinha querido obrigar a criança a lançar o grito a que sempre se recusara. Furioso pelo silêncio que obteve como resposta, gritara ao pequeno rei: «Tem cuidado que eu não te desfaça contra essa parede!» Em vista desta ameaça não ter produzido qualquer efeito, levantara-se, louco de fúria, prestes a passar das palavras aos actos, tendo sido impedido pelo seu visitante, que se lançou entre ele e o jovem prisioneiro. No dia seguinte, quando o médico regressou, foi surpreendido pela oferta de uma maçã por parte de Luís XVII que lhe disse ter conservado a sobremesa da véspera para lha oferecer em agradecimento por lhe ter salvo a vida. O médico, emocionado até às lágrimas, ter-lhe-ia respondido, com grande escândalo de Simon: «Meu pobre pequeno, como gostaria de vos tirar daqui!»

A derradeira vez em que Luís XVII se recusou inabalavelmente a dar um viva à República aconteceu uns dez meses mais tarde, depois de terem morrido na guilhotina Simon, Hébert, Robespierre e todos os seus. Os *infantes* reais passaram a ter então por carcereiros pessoas amenas e mesmo dedicadas. Um deles, de nome Léonard, tinha persuadido um comissário que fazia a inspecção a convidar para jantar o pequeno cativo que deixara de apelidar «Capeto», mas mais respeitosamente «Monsieur Charles». Durante a refeição, a única boa que tivera havia mais ou menos um ano, Luís XVII tinha-se mostrado extremamente reservado, como a experiência lhe ensinara que se devia comportar, se queria evitar as sevícias; mas, de qualquer modo, cortês e afável. Todavia, à sobremesa, quando o comissário, com os outros convidados, ergueu o copo num brinde à República, Luís XVII manteve-se silencioso, com o copo pousado na mesa. Por mais que insistissem em que seguisse o exemplo do seu anfitrião e dos outros convivas, uns preocupados por ele, com gentileza, outros chocados ou escandalizados, nada conseguiram e foi preciso levá-lo à pressa de volta para o quarto e aferrolhá-lo aí.

Não pôde, portanto, comer o bolo de amêndoa que o cozinheiro do Templo, conhecendo os seus gostos do tempo em que estivera detido com os seus pais, tinha preparado especialmente para ele. Mas esta privação devia ter representado muito pouco quando comparado com o tratamento que

tinha tido de suportar quando estava nas mãos de Simon. Tanto as noites como os dias tinham sido, nesse tempo, marcados por incidentes como este. Porque aconteceu que num dia de Dezembro, no auge das horas tenebrosas, no quarto de Luís XVI que Simon partilhava com Luís XVII, este carcereiro brutal e colérico tinha acordado e visto o seu pequeno prisioneiro de joelhos sobre a enxerga, em oração. Ao amanhecer foi buscar uma bacia que encheu com água gelada, depois veio surpreender por trás a criança que rezava, e despejou-lha bruscamente pela cabeça abaixo, ensopando-o completamente e ao seu leito, enquanto lhe dizia: «Toma lá, para te ensinar a dizeres os teus padre-nossos.» Depois, deixando o seu prisioneiro passar o resto da noite com as roupas molhadas, voltou para a cama e em breve se pôs de novo a ressonar.

As refeições tinham constituído outras tantas ocasiões para sevícias, porque Simon e a mulher se faziam servir por este rei de França como por um criado. Ora, se neste serviço ele fazia algum erro, como deixar cair de uma travessa algumas gotas de molho, ou esquecer-se de colocar um garfo, era imediatamente punido, a maior parte das vezes por uma chicotada de guardanapo que, de uma das vezes, pouco faltou para o atingir num olho. O casal Simon também gostava de pôr o seu pequeno prisioneiro a lavar-lhes os pés. Se, nessas circunstâncias, a água estivesse demasiado quente, ou se a toalha para os limpar não o estivesse, Simon divertia-se a usar os pés para atirar ao chão o seu servidor real com tanta força que por vezes ele ficava sem fôlego estendido no soalho, sem conseguir levantar-se. Estes maus-tratos, com o tempo, foram aumentando de intensidade e tornaram-se tão frequentes e violentos que a mulher de Simon chegara a inquietar-se por causa disso e a chamar a atenção ao marido a esse respeito. Mas este não fizera caso das observações dela. Ao fim e ao cabo, não era missão sua «não o matar, não o envenenar, mas desembaraçar-se dele»?

Uma tal política em relação ao pequeno rei iria, na fase seguinte da sua paixão, fazer dele um émulo de Radamés, sem que jamais no seu túmulo tenha surgido uma Aïda. Na segunda quinzena de Janeiro, Simon, tendo tido de escolher entre continuar com o encargo do pequeno Capeto ou exercer funções nos círculos infernais, consideradas por ele mais importantes, de substituir o ceptro e o trono do reino muito cristão, pela vontade ou passividade vil do povo francês, deixara o Templo, não sem ter acrescentado à despedida decente que a mulher fizera à criança prisioneira a seguinte exclamação: «Olha o sapo, ainda não está esmagado! Mas nunca irá sair deste sapal, mesmo que todos os capuchinhos do céu se esforçassem para o tirar daqui.»

Infelizmente este voto cumpriu-se, já que, depois desta primeira fase, o seu tempo com Simon, no longo martírio ou paixão de Luís XVII, que

foi marcado por todos os sofrimentos da agonia, veio depois uma segunda fase que foi a do sepulcro. De um sepulcro, no entanto, em que esta criança, rei de França, esteve não três dias, como Cristo, mas seis meses – um enterrado-vivo.

Este tratamento tinha como razão de ser o facto de que, possuindo Luís XVII uma consciência inata de ser rei de França, não havia senão um ou outro aqui e ali, de entre os milhões de franceses, que instintivamente o reconhecesse como tal. Daí o plano comum a Danton, Hébert e Robespierre de assegurar a perenidade da transformação do Estado em França, de um reino cristão num outro completamente diferente, por eles concebido, recolocando-o na génese histórica da nação, e que portanto impedisse o restabelecimento do Trono e a ascensão de Luís XVII. Assim, o pequeno rei era um trunfo de tal modo essencial que Robespierre, uma vez no poder, o fez emparedar.

Nesta relação tão profunda e tão enraizada, tão complexa e cruel de Luís XVII com o poder, fosse ele ou não jacobino, há algo de análogo com a relação de Jesus e de Pilatos. Efectivamente, havia em Luís XVII, até ao ponto de que jamais alguém conseguiu fazer com que ele gritasse «*Vive la République*», esse mesmo sentimento que levou Jesus a responder peremptoriamente a Pilatos: «Tu o disseste, eu sou rei. Para isso nasci; para isso vim ao mundo.» Pilatos, ainda que o tivesse condenado à morte, e morte de cruz, por cobardia humana, nem por isso deixou de reconhecer a sua realeza, tal como, na época de Luís XVII, Hébert, Danton e Robespierre. E fê-lo proclamar em três línguas daquele tempo, latim, grego e hebreu, na tábua fixada no alto da cruz, contendo as palavras que, a despeito dos protestos de Caifás quis que se mantivessem: «Jesus de Nazaré, rei dos Judeus.»

Dando consistência a esta referência messiânica no que respeita à missão divina dos soberanos cristãos, foi o dia 21 de Janeiro, que assinalou o primeiro aniversário do dia em que Luís XVI tinha deixado este mesmo quarto para ser conduzido ao cadafalso, em que, por sua vez, Luís XVII o deixou, para ficar na pequena divisão adjacente, no seu sepulcro. Porque, se se manteve vivo até ao fim de Julho de 1794, quando, com o advento do Directório o desemparedaram, foi para o encontrarem mortalmente atingido e a agonizar lentamente até expirar no começo de Junho de 1795, permitindo enfim à República desembaraçar-se completamente dele, lançando o seu corpo numa fossa, cheia, por forma a que nenhuma pista fosse deixada para algum dia poder vir a ser localizado.

A República e o Império são em França de tal modo contranatura que, enquanto uma se irá empenhar em destruir tudo o que evocava a monarquia cristã, a outra fará arrasar o Templo, com todas as recordações do mártir da família real, de que estava impregnado, receando que esse torreão viesse a

despertar o remorso e o reacender do culto no próprio local deste regime de origem, a que Jaurès reconhecia o «*charme* secular».

É impossível imaginar o que foi para esta criança, que, no seu início, tinha apenas oito anos, este internamento solitário no pequeno quarto de Cléry, sem luz do dia por causa de um pára-vento, sem iluminação à noite, a não ser uns ténues raios vindos de uma lanterna exterior, sem outro aquecimento no Inverno que não fosse o irradiado pelo cano do fogão de sala colocado no aposento do comissário e que atravessava uma parede, cuja porta estava permanentemente fechada a cadeado e ferrolhos, munida de um postigo através do qual lhe era passado, de forma irregular, algum alimento, pelo qual também lhe gritavam a intervalos, esses sim, regulares: «Capeto, levanta-te, raça de víbora», e o intimavam, assim interpelado, a vir mostrar-se a esse postigo, mas de que não tiravam os cadeados nem desaferrolhavam os batentes, a não ser quando havia rendição dos comissários, que muitas vezes se fazia já noite alta. Os que eram rendidos, bem como os que começavam o seu turno, entravam no aposento e constatavam respectivamente que o corpo de Luís XVII não havia dúvidas de que se encontrava ali; que ainda estivesse com vida ou já não respirando, isso não lhes interessava e, morto ou vivo, insultavam-no copiosamente. Se, de entre estes agentes do Comité de Segurança Geral alguns se tinham apiedado do pequeno cativo e sugerido que o tratassem menos mal, isso infelizmente tinha-lhes valido serem destituídos de imediato e apodados de criminosos. Nesta República, em festa, como afirmou Danton, ele mesmo crápula sanguinário e venal, «a autoridade estava nas mãos dos celerados».

O que é que em tais circunstâncias tinha podido sentir e pensar o pequeno Luís XVII, quais teriam sido os seus sonhos e pesadelos, ele que conhecera o esplendor de Versalhes, a elegância do Trianon e depois, a partir de 15 de Outubro, os horrores das cabeças dos guardas pessoais espetadas em chuços, escoltando a carruagem que o conduziu às Tulherias, e ainda o assassinato e esquartejamento do conde de Dompierre, ao longo da berlinda que o trazia de regresso de Varennes, e os gritos selváticos, sádicos e virulentos da plebe avinhada que invadira as Tulherias, ou agrupada quer à volta dos *feuillants*, quer em outros lados, enquanto que ele tinha sido, em pleno e consolador contraste, continuamente embalado pelo amor da mais terna das mães, de alma mozartiana, orante e heróica, eis o que sugere um martírio incessante, de coração e de espírito, profundo e lancinante, totalmente inefável, comovente para todos, mas que só Deus pôde conhecer.

Aparentemente, pelo menos, ele não podia ter deixado de se sentir totalmente abandonado pelos anjos e pelos seus, e entregue, indefeso, ao ódio, à crueldade bárbara e à grosseria injuriosa dos seus inimigos que não procuravam senão destruí-lo e, nele, a França, de que era a incarnação. Fosse

em consequência de um desespero extremo ou de uma resignação passiva que minava as suas energias, mas o facto é que, em pouco tempo, deixou de varrer o seu quarto, de se despir e lavar, de se servir do leito, não se levantando senão quando era chamado ao postigo para aí mostrar o rosto ou pegar no prato e não fez mais do que passar os seus dias jazendo sobre uma enxerga posta directamente sobre o chão. Fora visto neste estado por toda uma série de comissários, mas nenhum se tinha inquietado com isso. Apenas constatavam que ele continuava ali, e isso era o que importava. As únicas consequências desta situação tinham sido as de que, para evitar o mau odor, fechavam o postigo cada vez mais rapidamente, e de que mais nenhum comissário tornara a entrar no aposento.

Para que a sua porta se reabrisse e por ela entrassem passos de um ser humano, foi necessário aguardar a queda de Robespierre e a transferência do poder dos jacobinos para o Directório.

Nessa altura, a mudança foi imediata. Porque, logo no dia seguinte ao 9 do Termidor, às seis horas da manhã, Barras, outrora visconde, e a partir de agora o novo déspota dos Franceses, tinha-se dirigido ao Templo, bem como a todos os centros nevrálgicos de Paris, para aí receber o juramento de fidelidade ao seu governo e à Convenção. Em seguida, nessa mesma noite, designara um dos seus para ocupar junto dos filhos de Luís XVI a posição que, seis meses antes, tinha sido desempenhada por Simon. Este último, nessa mesma altura, num grupo formado por 10 jacobinos, com idades compreendidas entre os 21 e os 38 anos, fora arrastado da vida para a morte sob o cutelo da guilhotina. Como é evidente, a nova República demarcava-se fortemente da ancestral monarquia, pelo facto de que nenhum dos seus governantes tinha a preocupação e, menos ainda, a exigência de Luís XVI e de Maria Antonieta, que, nunca, para a sua defesa, tinham vertido uma gota de sangue francês. E será assim, porque os nossos soberanos mártires jamais se tinham desviado deste princípio, será por isso que a rainha, antes de subir para a carroça, tinha quebrado a resolução que tomara de não dirigir a palavra ao padre ajuramentado que lhe fora enviado e, no momento em que ele a exortava à expiação, lhe dissera nestes termos precisos: «Faltas, sim, mas não um crime.»

O novo encarregado da guarda do infante de França, considerado por Barras como agente de confiança do governo, era natural da Martinica, de 24 anos e apaixonado por flores, vivendo com a sua mãe e duas irmãs na Rua de la Folie-Méricourt. Ora, apesar de ter ficado completamente imbuído de todas essas novas ideias – liberdade, fraternidade, igualdade, direitos do homem – todas estas ideias fantásticas não lhe tinham alterado em nada a sua caridade de coração, a sua ternura humana, o seu espírito bem-arrumado, poético, letrado, tampouco o refinamento das suas maneiras. Quando o jovem,

sob todos os aspectos amável e sedutor, mandou abrir a porta do aposento em que desde há oito meses estava encerrado Luís, o que ele e os comissários que o acompanhavam encontraram foi antes de mais uma atmosfera empestada ao ponto de fazer desmaiar uma pessoa; depois, a seus pés, um chão juncado de imundícies, de restos de comida, de excrementos, no meio dos quais fervilhavam vermes e formigas, aranhas e ratos, pulgas e piolhos. «Tudo ali estava vivo», teria comentado um criado de serviço. Quanto ao pequeno rei, jazia ali um corpo inerme e enrodilhado sobre uma enxerga de palha directamente sobre o soalho, com um vestuário repugnante e rasgado, cuja cabeleira se tinha tornado um novelo de estopa cheio de parasitas, de membros anormalmente alongados que, quando tentaram pôr de pé, gritou de dor, e uma vez em pé, tornou a cair de cabeça para baixo sobre o soalho. Ao encontrarem-no neste estado, assaltaram-no com perguntas. Ele respondeu apenas com uma frase pronunciada em voz muito fraca e tão patética, vinda de uma criança com apenas nove anos: «Deixai-me morrer.»

Laurent ficou tão comovido que jurou salvá-lo, e pôs-se imediatamente à obra com a mais ardente dedicação, um espantoso engenho e uma sensibilidade intuitiva. Nunca, por exemplo, tratou a criança por «Capeto» mas sempre por «Monsieur Charles», recordando-se de que o seu nome de baptismo era Charles-Louis. Obteve imediatamente dos comissários que este pequeno príncipe de sangue de França fosse transferido para o quarto de Luís XVI, enquanto aquele em que tinha estado emparedado era limpo de alto a baixo. Requereu também ao Comité de Segurança Geral a permissão de dar um banho de água morna ao seu jovem prisioneiro e, descobrindo mais tarde que a gerente do pequeno refeitório era uma boa mulher que tinha sido cabeleireira, encarregou-a de tratar da cabeleira povoada de piolhos de Luís XVII. Como sob os cabelos, a cabeça da criança estava, tal como todo o seu corpo, semeada de abcessos e furúnculos, ele mobilizou para os lancetar um empregado do Templo que tinha algumas noções médicas. Todos estes tratamentos, que se desenrolaram ao longo de semanas, provocavam muitas vezes dores no paciente, até ao ponto de o fazerem gritar, mas imediatamente a seguir pedia-lhes desculpa e agradecia-lhes repetidamente os cuidados que lhe estavam a prodigalizar. Também se admirava com tais cuidados, já que uma vez disse a Laurent: «Pensava que não gostavam de mim.» Aliás, o que ele nunca fez foi formular a menor censura, a mais leve acusação contra os que o tinham torturado. Sem dúvida, tinha fixado bem o que um dia lhe dissera Luís XVI: que esses franceses não tinham sido «*des méchants*», mas «*des égarés*».

Para lhe devolver por completo um aspecto humano, Laurent tinha também encomendado um vestuário novo de pano fino e, em atenção à sua condição de órfão, de um cinzento-ardósia escuro.

Embora o estado em que fora encontrado, quando da queda de Robespierre, tivesse sido conhecido até nos seus ínfimos detalhes do Comité de Segurança Geral, da Assembleia e do Directório, ninguém teve o cuidado de o fazer examinar por um médico, nem de mudar no que quer que fosse o seu miserável regime alimentar de detido ou de aligeirar um pouco o horário das prisões, que obrigava os prisioneiros a passar a maior parte do dia sós, aferrolhados nas suas celas. Daqui resultou que foi de novo, sozinho consigo mesmo a maior parte do tempo, que ele teve de suportar o aumento gradual dos sofrimentos que advinham dos males mortais de que sofria. Mas como Jesus, no auge das suas torturas, até ao último grito em que, em pleno dia, se obscureceu o céu, teve aos pés da sua cruz as duas Marias, Maria de Cleofas e Maria de Zebedeu, a apaixonada Maria de Magdala, o seu discípulo bem-amado e a sua mãe sublime, Luís XVII verá suceder a Laurent, no fim da sua missão, dois guardas que, além de o amarem profundamente, veneravam nele o seu rei na infelicidade.

Um deles chamava-se Gomin e era um marceneiro da île Saint-Louis, reputado pela sua bondade e agente realista na organização secreta do membro mais vegetal da nobreza francesa, o marquês de Fenouil[2]. A sua conduta para com os *Enfants de France* cativos foi de tal ordem que Madame Royale pediu para ser acompanhada por ele quando, tendo servido de moeda de troca, irá ser libertada e partirá para o exílio juntar-se ao seu tio, o conde de Provence. O outro, chamado Lasne, conhecera o pequeno rei quando este era delfim e depois príncipe real, tendo servido nas Tulherias no tempo em que foi capitão numa secção da guarda nacional. Por isso, será a única pessoa que o pequeno rei terá tratado por tu durante todo o seu cativeiro. Os dois, ainda que respeitando sempre o regulamento a fim de evitar qualquer pretexto ao seu despedimento, tinham procurado suavizar, tanto quanto esteve ao seu alcance, a reclusão dos dois *Enfants de France*. Encorajaram o pessoal do Templo a visitá-los, levar-lhes livros ou jogos, como, por exemplo, um sempre-em-pé, dados, cartas, uma companhia, como a de um pássaro numa gaiola; tinham-lhes levado personagens oficiais que mostraram curiosidade em vê-los. Diante deles, o pequeno rei manteve um silêncio absoluto, que os seus visitantes atribuíram ao embrutecimento do seu espírito, resultante do emparedamento, mas que deveria ser antes atribuído, como comprovaram as suas conversas com Lasne e Gomin, a uma desconfiança extrema, nascida da sua experiência, e ao receio, de que estava saturado, de provocar uma avalanche suplementar de injúrias e de palavras afrontosas. A maior parte dos visitantes tinha ficado impressionada com o contraste que apresentava o aspecto lamentável do seu corpo deformado com a da beleza singular do seu rosto, de que emanava, simultaneamente, a crueldade da sua sorte e a estirpe de que provinha. Ressalta dos seus rela-

tórios que todos regressaram profundamente impressionados da sua visita ao pequeno rei.

O que realmente tinham conseguido as atenções e os cuidados de Laurent, Lasne e Gomin foi o terem transformado o corpo que fora encontrado depois de ter sido desemparedado, quase apodrecido no seu túmulo, sem estar ainda morto, num corpo limpo mas num sofrimento crescente, cada vez mais agarrado e devorado pela morte. Sem ser apressado, este processo seguiu o seu curso. Por isso, se para os guardas que o amavam o Verão tinha sido a estação da reabilitação da sua aparência, o Inverno a da esperança de lhe restituir as forças, quando a Primavera não fazia ainda mais do que aproximar-se, podia-se já encontrar nos registos do Templo, anotações como esta: «O pequeno Capeto encontra-se indisposto.» Depois, chegado o mês de Maio: «O pequeno Capeto está gravemente doente.» Finalmente, menos de uma semana mais tarde: «Receia-se pelos dias do pequeno Capeto.» Apesar destas advertências, os membros do Comité de Segurança Geral e os da Assembleia nem por isso se preocuparam mais com a sorte de Luís XVII do que com a da primeira camisa que vestiram. Foram necessárias as diligências cada vez mais repetidas e insistentes de Lasne e de Gomin para que, por fim, as autoridades da República se decidissem a enviar um médico. Este último foi o doutor Desault, oficial de saúde no hospício de l' Humanité. Assim que examinou o seu jovem paciente, declarou que tinha sido chamado demasiado tarde e que a criança, esgotada, morria em estado de marasmo extremo, provocado pelo modo como tinha sido tratada. Acrescentou que, se alguma esperança havia, bem ténue, de a salvar, consistia no transporte imediato para o campo, com bons ares, bem alimentada e cuidada com uma atenção constante. Para que esta sugestão fosse tomada em consideração, não se encontrou absolutamente ninguém, nem entre os comissários, nem na Assembleia nem ainda no Directório, que tomasse as necessárias providências. Bem pelo contrário, nada foi alterado no que respeita à magra alimentação de penitenciário que lhe era servida, nem no número de horas, de dias e de noites, durante as quais Luís era obrigado a ficar só, aferrolhado no seu quarto. Eis, portanto, o que claramente decidiram, quer por acção, quer por omissão, em nome de todo o povo francês – fonte e sustentação do seu poder –, os dirigentes da República, fosse ele o de Roland, que se pronunciou como sendo daqueles que achavam que era necessário fazer da França um cemitério, sobre o qual se iria reedificar uma nação nova, conforme às ideias do dia, ou fosse o de Danton, Robespierre ou ainda Barras; nada mudara no comportamento que devia ser mantido para com Luís XVII, e que continuava a ser o de não o matar, não o envenenar, mas desembaraçar-se dele. O doutor Desault não teve a este respeito qualquer ilusão, porque, ao comissário que o acompanhou, como era seu dever, até à porta da prisão, e

que lhe tinha perguntado se Luís XVII não era já um «*enfant perdu*», ele respondeu: «Receio bem que sim; mas existem talvez pessoas no mundo que o desejam.» Estas palavras foram pronunciadas à saída do Templo, no dia 30 de Maio de 1795; e eis que, na noite de 31 de Maio para 1 de Junho, o doutor Desault sucumbiu a uma crise fulminante do que era então designado por «uma febre atáxica».

O Comité de Segurança Geral teve o mérito de atribuir ao pequeno rei um sucessor; foi o doutor Pelletain, cirurgião-chefe do mesmo hospício de l'Humanité que, a partir de 5 de Junho, passou a acompanhar o seu novo paciente. Este último ficou desde logo tão impressionado com o estado do doente, de acordo com as suas próprias palavras, um «estado tão grave» que ordenou imediatamente, sem consultar os comissários, que os pára-ventos fossem retirados da janela, os ferrolhos retirados das portas, e que de seguida o seu doente fosse transportado para um outro quarto mais luminoso e arejado. Todas estas ordens foram rapidamente postas em prática por Lasne e Gomin com o entusiasmo que se pode supor, mas tendo estas ordens sido dadas com voz muito forte, o pequeno rei puxou o médico para si e pediu-lhe que baixasse o tom, com receio de que, no andar de baixo, a sua mãe, que ele julgava erradamente ainda viva, pudesse ouvir alguma coisa e ficasse inquieta com a sua saúde ou com o seu destino.

No seguimento disto, quando o seu novo quarto ficou pronto, foi levado para lá, nos braços de Lasne, que o sentiu estremecer e viu morder os lábios e serrar os dentes para não chorar, devido às dores excruciantes que lhe infligia, com o mais pequeno movimento, o seu corpo deformado, raquítico e moribundo.

Todavia, uma vez comodamente estendido num novo leito, num aposento mais espaçoso, com a janela aberta sobre um céu de Primavera, a porta podendo abrir-se ou fechar-se à vontade, ficou tão contente que não cessava de agradecer ao médico, a Lasne e a Gomin, e de lhes dirigir sorrisos que, no seu rosto de moribundo, os emocionaram profundamente.

No dia seguinte, porém, quando da rendição dos comissários, o menino-rei agonizante teve ainda de suportar uma daquelas cenas que lhe dilaceravam o coração. Porque o recém-chegado, que fazia parte dos vigilantes e guardas superiores deste sargento de Deus para o reino de França, de dez anos de idade, derrubado e aprisionado, era um desses «doucos, incapazes e celerados» que, segundo Renan, fizeram o sucesso da Revolução. Numa explosão de invectivas e insultos dos mais chocantes, vociferou por conseguinte a sua indignação contra as melhorias que tinham sido introduzidas no regime de Luís XVII. Quando Lasne e Gomin lhe replicaram que tinham agido por ordem do médico, o furibundo empenachado berrou-lhes: «Desde quando é que os estudantecos de medicina governam a República?»

Depois afastou-se, sempre a vociferar.

Durante toda esta cena barulhenta e ressoando a ódio, o pequeno rei tinha tentado tomar a sua refeição, mas não conseguira engolir mais do que três colheres de caldo. Chegada a noite, esperava-se a vinda da enfermeira nomeada pelo médico para o velar. Mas em vão, nunca chegou a aparecer.

À hora designada pelo regulamento, Gomin e Lasne retiraram-se do seu quarto. Luís XVII passou, portanto, sozinho a última noite nesta terra. Supõe-se, no entanto, que tenha sido calma porque no dia seguinte, quando à hora prescrita Gomin veio ter com ele, encontrou-o mais repousado e aparentemente sofrendo menos. Ouviu então esta criança, seu soberano e seu prisioneiro, agradecer-lhe, com uma insistência e uma intensidade que lhe pareceram muito especiais, por todas as atenções e gentilezas que tinham tido para com ele.

Quando Lasne veio render Gomin, encontrando Luís XVII melhor, fez-lhe a *toilette*, vestiu-o e sentou-o junto a uma pequena mesa. Não pôde, todavia, manter-se aí mais do que uma hora, já que as dores regressaram com uma intensidade insuportável. Lasne, por isso mesmo, voltou a deitá-lo com todo o cuidado. A criança estava, portanto, no seu leito quando, pelas onze horas, chegou o doutor Demangin, que o doutor Pelletan, consciente da importância do seu encargo, tinha associado aos cuidados do enfermo. Como o médico escreveu mais tarde a um dos seus amigos, o pequeno rei tinha-o acolhido com uma cortesia e um reconhecimento que o tocaram profundamente. Em seguida, e depois de o examinar, achando que o estado do paciente, embora grave, estava estacionário, retirou-se. Enquanto Lasne o foi acompanhar, Gomin ficou junto de Luís XVII. Para velar por ele de mais perto, sentara-se até na borda da cama. E eis que, ao olhá-lo com insistência, lhe pareceu, por um momento, que esta preciosa criança se encontrava mais serena. Perguntou-lhe então se as dores tinham diminuído. A resposta foi não, mas acrescentou que ouvira uma música maravilhosa que o tinha acalmado, na qual tinha reconhecido a voz da rainha, cuja execução lhe tinham ocultado e que ele continuava a acreditar estar prisioneira no quarto de cima. Ao ouvir isto, Gomin ajoelhou-se. Depois, enquanto orava, sentiu que ele lhe agarrava numa das mãos e a beijava. Erguendo então os olhos, viu-o numa expressão de êxtase, seguida por um breve momento de sono.

Enquanto Luís XVII assim repousava, Gomin retirou-se, tendo Lasne vindo tomar o seu lugar perto dele. Ajoelhou-se por sua vez junto da cama. De repente, ouviu a criança já desperta fazer-lhe esta pergunta que ele não podia compreender: «Pensas que a minha irmã conseguiu ouvir esta música maravilhosa?» E mal pronunciou estas palavras, volvera os olhos, tão abertos como o estava a janela, para a luz de um céu de Primavera, voltara-se

um pouco, ao mesmo tempo que murmurava a Lasne este começo de confidência: «Tenho uma coisa a dizer-te...» Mas essa coisa ficou para sempre como um segredo. Porque, nesse mesmo instante, o pequeno rei prisioneiro morria entre os braços do seu carcereiro, o mais fiel e devotado dos seus súbditos.

Para evitar qualquer risco de cenas inconvenientes, tendo sido realizado o transporte do pequeno rei nos seus últimos dias para um aposento mais agradável sem autorização do Comité de Segurança Geral, Lasne e Gomin levaram imediatamente o cadáver da criança para o quarto de Luís XVI, como se este lhe tivesse sido oficialmente atribuído quando terminou o seu emparedamento. Colocaram aí os seus restos mortais sobre o leito do seu pai, de que já tinha sido retirado o colchão, ficando estendido sobre as tábuas e portanto sobre madeira, como de madeira era a cruz. Nada podia ser mais miserável. Mas aí, a luz vinda da janela batia directamente sobre o seu rosto, cujos traços admiráveis e a palidez constituíam uma visão inesquecível.

Quando os funcionários administrativos vieram constatar o óbito, que queriam tratar como se fosse o do mais insignificante dos anónimos, todos eles acabaram por ficar impressionados e emudecidos.

Depois de colocado no caixão, este, escoltado por um pequeno destacamento militar, para o caso de ocorrer alguma manifestação, e seguido por um multidão considerável, foi levado para o cemitério de Sainte-Marguerite e lançado numa fossa, que imediatamente encheram, de forma a que jamais alguém pudesse vir a reconhecer a localização. A República, com efeito, mais herodiana do que o próprio Herodes, empenhava-se encarniçadamente em assassinar as crianças e os reis, não somente roubando-lhes a vida, mas também a memória.

Mas quanto a isso, nada resultou, e a Providência velou para que acontecesse justamente o contrário. O rigor extremo da sua clausura, o segredo de que sempre foi rodeada e a recusa em lhe facultar um túmulo não fizeram mais do que estimular as imaginações à volta da sua pessoa. Por isso, quase imediatamente a seguir à sua morte, começaram a surgir aqui e ali falsos delfins, falsos Luís XVII, em tão grande e repetido número que somos levados a pensar em todos esses falsos Cristos, de que Jesus profetizou a aparição no fim do mundo. Ao reflectirmos nisto, o nosso espírito é invadido pelo sentimento de que, com a morte deste pequeno rei de França, começava a desaparecer esse mundo que se chamava a Cristandade.

Além disso, mesmo fisicamente, nem tudo dele tinha desaparecido, porque permanecia aquilo por que ele fora tão amado pela rainha e por todos os que o tinham conhecido verdadeiramente, e que tinha constituído a causa do seu verdadeiro sofrimento: o seu coração. Fora-lhe retirado pelo doutor

Pelletan, quando da autópsia, conservado por ele em farelo, passado para as mãos dos seus herdeiros, entregue por estes ao ramo primogénito da casa de Bourbon, venerado na capela do conde de Chambord em Frohsdorf, salvo de um saque a esse castelo pelos soviéticos depois da Primeira Guerra Mundial, e, finalmente, doado por duas princesas Massimo, uma delas de nome Blanche e a outra Neige, cuja mãe era Bourbon; tinham-no herdado e doaram-no, por sua vez, ao Memorial de França para a basílica de Saint-Denis.

Para a instalação desta relíquia, tão comovedora e sagrada, num local de sepultura tradicional dos soberanos da França, o duque de Bauffremont, então presidente do Memorial de França, organizou, com a ajuda eficiente e fervorosa da municipalidade de Saint-Denis, reputada marxista, uma cerimónia solene que constituiu uma das mais belas que foi dado ver na Europa nos últimos anos.

Eis a razão por que aproximadamente dois séculos volvidos sobre a sua morte foi comemorado o dia 8 de Junho de 2004, com uma missa solene e a presença de uma assistência tão numerosa que se estendeu até à praça, e na qual estava representada toda a elite intelectual e católica, numerosas universidades estrangeiras, todos os ramos da casa de Bourbon, o arquiduque primogénito e seu irmão, da casa de Habsburgo, que rodeavam em frente ao coro o duque d'Anjou, recentemente declarado pelos tribunais da República como sendo o único com qualificação a pretendente ao trono da França.

Foi este último que acolheu no adro a ilustre relíquia chegada de Paris, onde estivera exposta no dia anterior na igreja de Saint-Germain-l'Auxerrois, e aí recebera a homenagem de milhares de parisienses, muitos dos quais se haviam ajoelhado diante dela, orando por largo tempo. À chegada a Saint-Denis, escoltada por um destacamento da polícia em uniforme de gala, enviado pela municipalidade, foi deposta, dentro da sua urna de cristal, nas mãos do duque d'Anjou, que, por sua vez, a entregou a um príncipe da sua casa, com a mesma idade que tinha Luís XVII quando morrera. Em seguida, este jovem príncipe, levando a urna transparente, e seguido pelo rei de França de direito histórico, senão mesmo de facto, ao som dos grandes órgãos da Fanfarra Real de Pergolesi, desceu a passos lentos a nave, onde, de um lado e de outro, se encontrava a assistência impressionada e comovida, consciente de que estava a viver uma das horas mais marcantes da história de França.

Seguidamente, escutou-se o cardeal-arcebispo de Tours, Mons. Jean Honoré, colocar tão alto este pequeno rei de França, mártir, que pôde proferir frases tais como esta: «Sobre que outra face que não fosse a desta criança do Templo, cuja inocência martirizada nos atormenta, se debruçaria com mais

carinho a solicitude do Criador? Não será precisamente o seu infortúnio que confere à vítima esta aura que o transfigura, como a coroa de espinhos transfigura o Crucificado do Calvário?» Ou esta outra: «O mal nunca é tão escandaloso como quando é a criança inocente a vítima do ultraje ... E não foi o Inocente supremo o próprio filho de Deus?»

E o cardeal compara então Luís XVII ao rei David de que Cristo se comprazia em declarar-se seu Filho, citando estas duas estrofes do seu Salmo 37:

> Todo o dia avanço pela noite
> Alquebrado, esmagado, já sem forças.

E conclui: «É a sombra da Cruz que permite penetrar, se não explicar, o escândalo de uma criança condenada à destituição dos seus títulos e à violação da sua inocência.»

Finalmente, após a missa de defuntos, o coração de Luís XVII, ao som do rufar do tambor, foi descido na cripta da basílica e, aí, colocado por momentos entre os dois túmulos de Luís XVI e de Maria Antonieta. Então, a história apoderou-se do presente e, através de um silêncio perpassado de frémito, abraçou numa mesma emoção toda a assistência.

A urna de cristal encontrava-se ainda entre as duas pedras tumulares quando o pároco de Milly-la-Forêt, capelão da Casa Real, dirigiu a Luís XVII esta vibrante invocação, com uma voz de entoações quentes e melodiosas, e em nome de todas as almas e de todos os corações franceses, que se consideram fiéis e leais para com o sangue de França e do seu pequeno rei-mártir, como o foram para com Jesus, mesmo no calvário, sua Mãe, São João e as três Marias, Verónica, Nicodemos, José de Arimateia:

«*Sire*, vós fostes o rei da tristeza, da miséria da humilhação. *Sire*, que rei foi mais do que vós o rei do seu povo, pois que sofrestes na vossa própria pessoa as mesmas torturas, os mesmos terrores e injustiças que eram então infligidos a todos os Franceses! *Sire*, com o vosso coração, único resto mortal que possuímos de vós, estão todos os combatentes da Vendeia, todos os mártires da Revolução, todos aqueles que disseram não à barbárie e à apostasia, que se ofereceram como vítimas expiatórias para que o Estado francês regresse à sua verdade original, cristã e monárquica, que, no séquito de Vossa Majestade, o seu rei-mártir, entram hoje na basílica de Saint-Denis. *Sire*, se vós não recebestes em Reims a unção da sagração, recebestes de vossa mãe a vossa proclamação como rei, quando, ela, a primeira e a única a fazê-lo, em face de vós, a alguns passos, ela, a rainha de França e de Navarra, vos fez uma profunda reverência. *Sire*, vós fostes um dos grandes reis de França, pois, se em consciência não o tivésseis sido e não tivésseis continuado a sê-

lo, ainda e contra tudo, certamente que não teríeis sido emparedado! *Sire*, possa Vossa Majestade ser para nós, Franceses, através do tempo e do espaço, o comovedor, o soberano e providencial testemunho de que a luz prevalece sempre sobre as trevas, como foi divinamente provado no calvário, já que quem aí foi pregado a um madeiro se elevou da Cruz triunfante, para reinar, desde há mais de 2000 anos, sobre as almas, os espíritos e o mundo, enquanto os responsáveis ou os executores das marteladas dos pregos atravessando um corpo humano são ou amaldiçoados, ou esquecidos.»

PADRE JEAN CHARLES-ROUX,
Escritor

IX

SAINT-JUST FASCISTA?

Numa época em que se escrutina com minúcia as origens do fenómeno totalitário, ao ponto de lhe atribuir genealogias tão inverosímeis como as do marquês de Carabas ou do conde de Cagliostro, não deixa de ser estranho que se continue a negligenciar tanto a Revolução – como se o momento fundador da modernidade política tivesse o singular privilégio de ficar de fora do inventário, misterioso, trágico talvez, mas para sempre intocável.

Ora, as pontes entre esta e os totalitarismos do século XX saltam aos olhos – tanto mais violentamente quanto o regime soviético, os seus satélites e os seus historiadores reclamaram sempre para si grandes antepassados, concebendo-se a Revolução Bolchevista, na continuidade do modelo, como uma Revolução Francesa que teria escapado ao Termidor, ao aburguesamento do Directório e ao golpe de Estado do Brumário, uma revolução que se teria gloriosamente mantido sobre a linha de cume estabelecida pelo Incorruptível. Mas a este respeito, ainda é mais curioso constatar que a outra grande corrente totalitária do século, o fascismo, pôde experimentar, ainda que de um modo mais discreto, uma tal atracção pelas figuras heróicas da Revolução. No começo dos anos de 1950, Malraux constata assim, no seu prefácio à biografia escrita por Albert Olivier, que Saint-Just «prenuncia os comunistas e os fascistas, o partido único e todo-poderoso».[1] Uns *e* outros, os comunistas *e* os fascistas, e estes, mais ainda do que aqueles, tanto esta personagem, Saint-Just, parece feita para os seduzir. Redigida em 1908 por Charles Vellay, a apologia que figura como introdução às *Oeuvres Complètes* de Saint-Just fecha-se como se fora o epitáfio de um hierarca mussoliniano: «No exacto momento em que o nosso mundo social morre de incerteza, de fraqueza e de humildade servil, convém recolocar em face dele o exemplo deste jovem cujo génio não foi mais do que uma manifestação deslumbrante de vontade, razão e de orgulho.»[2]

Se Saint-Just prenuncia «os fascistas», se conseguiu seduzi-los, é porque exteriormente se parece com eles, ou melhor, porque corresponde ao que a mitologia fascista descreve como o tipo humano ideal.

Fulgor: nascido em 25 de Agosto de 1767, eleito para a Convenção em Setembro de 1792, nomeado em Maio de 1793 para o Comité de Salvação Pública para estabelecer um novo projecto de Constituição, encarregado em Outubro de reorganizar os exércitos do Leste, depois, em Paris, de animar o

governo revolucionário ao lado de Maximilien Robespierre, Saint-Just, com 26 anos apenas, é já todo-poderoso e, ao mesmo tempo, obedecido, receado e admirado. Mas a queda do jovem chefe será tão rápida quanto a sua ascensão: vítima de uma reversão de alianças, morre guilhotinado no 10 do Termidor, ano II, um mês antes do seu 27.º aniversário.

Audácia: «Foi ele, escreverá Barère, o primeiro a afirmar que o segredo da Revolução reside no vocábulo "ousai", e ele ousou.»[3] O seu primeiro «golpe» político, aquele que lhe vai abrir as portas da notoriedade, é um auto-de-fé – que constitui, há que reconhecê-lo, uma genial operação de propaganda. Tendo recebido em Maio de 1790 um pacote de 30 exemplares de uma brochura hostil à Constituição civil do clero, leva tudo à municipalidade de Blérancourt, onde reside, e consegue organizar, com grande pompa, «uma cerimónia ao melhor estilo romano»[4]. Em 15 de Maio, à noite, acende uma fogueira na praça principal do burgo; aí, frente à população que tinha feito reunir para a ocasião, diante de toda a guarda nacional e dos funcionários municipais em traje de gala, o jovem Saint-Just, ao rufar dos tambores, lança os livros nas chamas; em seguida, estendendo a mão direita, jura, em face da assistência estupefacta, «antes morrer pela pátria e pela Assembleia Nacional, e perecer pelo fogo, do que esquecer este juramento». Este acontecimento, constatará Charles Vellay, «inicia e explica toda a sua vida política, que não foi mais, durante quatro anos, do que um *acto ininterrupto de vontade*»[5].

Vontade, mas também *coragem*. A de Saint-Just manifesta-se tão perfeitamente na tribuna da Convenção como nos campos de batalha, como em Fleurus onde, relatará mais tarde Lamartine, «cingido pela faixa de representante, à cabeça dos esquadrões republicanos, carrega e lança-se no combate corpo a corpo [...] com a inconsciência e o arrebatamento de um jovem hussardo»[6]. Ou ainda, algumas semanas mais tarde, quando, subitamente proscrito por aqueles que o adulavam instantes antes, ouve a sentença de morte e depois sobe ao cadafalso sem dizer uma palavra, «calmo, frio e desdenhoso»[7].

Se, a estes traços de carácter que parecem pertencer ao imaginário de Épinal, se aliar o interesse que Saint-Just demonstra pelos assuntos militares, pela história romana, a sua insolência, o seu laconismo e sobriedade, o seu gosto pela ordem, pela disciplina e pela postura, a importância que atribui aos exercícios físicos e à maneira de vestir, obtém-se efectivamente alguma coisa que, para um jovem fascista de entre as duas Grandes Guerras, pareceria talvez um modelo a seguir, um género de precursor.

Poder-se-ia certamente objectar que tudo isto não é mais do que um *cliché*, de coincidência fortuita, de aparência exterior, e daí deduzir que isso não significa grande coisa. Mas o acaso não existe, sobretudo quando, como Saint-Just, sempre se pretendeu «ligar a teoria e a acção»[8], e fazer de

cada um dos seus gestos, de cada uma das suas palavras, a sequência de um princípio, ou o elemento de uma estratégia. Saint-Just, fazia notar Marie Lenéru, uma das suas biógrafas mais perspicazes, «ponderou sobre o seu caso. Lúcido e reflectido, nenhum dos equívocos do seu papel lhe devem ter escapado. Tudo é ajuizado, meditado, e nunca foi "um leviano de vinte e seis anos"»[9] como o acusou um dos seus detractores, Courtois. Saint-Just parece o que ele quer ser e age como pensa.

Consequentemente, esta proximidade que se adivinha entre o modelo e os seus admiradores à distância de pouco mais de um século, revela-se menos superficial do que pareceria numa primeira abordagem. E Malraux talvez se tenha enganado quando, depois de ter afirmado que Saint-Just prenuncia os fascistas, declara em contrapartida que ele não prenuncia «quer o comunismo, quer o fascismo *enquanto doutrinas*»[10]. Sem dúvida, nem um nem outro foram verdadeiramente influenciados pelos seus discursos. No entanto, se Saint-Just não corresponde a uma espécie de «proto-fascista», pode-se considerar, todavia, que o seu pensamento «anuncia» o fascismo, na medida em que manifesta, no fundo, uma mesma tendência. Ele anuncia-o, como se pode dizer das heresias milenaristas da Idade Média que elas anunciavam as utopias do século XVI, de Saint-Simon, que anunciaria a ideologia tecnocrática, ou de Napoleão III, o gaullismo.

Anunciar não implica uma coincidência integral, mas a presença de similitudes significativas: se bem que o detalhe difira, nem por isso deixa de se discernir um movimento comum, algo semelhante a um parentesco, consistindo no facto de responder muitas vezes de maneira idêntica a problemas em circunstâncias comparáveis. Notar-se-á de passagem que este parentesco só pode existir entre doutrinas relativamente sumárias, tributárias das circunstâncias essencialmente voltadas para a acção – e não entre sistemas filosóficos complexos: é por isto que o pensamento de Saint-Just, forjado no fogo da Revolução, pode considerar-se como «anunciando» o fascismo (ou o leninismo), mas já não a filosofia de Nietzsche, ou a de Karl Marx.

E ainda se torna necessário clarificar e precisar o que se entende aqui por «doutrina de Saint-Just». Por mais fugaz que tenha sido a sua carreira, Saint-Just não deixa de apresentar vários rostos sucessivos, que aliás se afigura muito delicado caracterizar globalmente. O primeiro é o de um jovem do seu século, o de Voltaire e da libertinagem que, aos 20 anos, publica à socapa um interminável poema pornográfico e anticlerical, *Organt* (1787) – que quase o leva à Bastilha, mas que não lhe faz merecer nem uma pitada de celebridade. É mais sério o segundo rosto do nosso homem: ao escrever, em 1791, um ensaio político intitulado *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, ele passa de Sade a Montesquieu, pedindo empres-

tado, de passagem, o seu estilo ao Rousseau lacrimejante das *Confessions*: «Não tenho nada a dizer deste fraco ensaio [...], sede vós quem fordes, o meu desejo é o de que ao lerdes aceiteis a possibilidade de amar o coração do seu autor; nada mais vos peço...»[11] As conclusões não são muito mais originais, uma vez que Saint-Just aplaude com entusiasmo a monarquia limitada tal como a define a Constituição de Setembro de 1791: «Os legisladores da França imaginaram o mais sábio equilíbrio; [...] por onde quer que os meus olhos se pousem, descubro maravilhas»[12].

Ora, o Saint-Just libertino e o Saint-Just liberal parece não terem mais do que ligações longínquas com o Saint-Just do terceiro tipo, fascinante, fanático e frenético: com aquele que, eleito para a Convenção com 25 anos, adquirirá nela, em apenas alguns meses, o sobrenome de Arcanjo do Terror. Mas pouco importam, aqui, a descontinuidade psicológica e os enigmas desta biografia. Sem o homem da Convenção, a história teria muito justamente esquecido o poeta licencioso e o publicista laborioso: vamos também, portanto, ignorá-los, para nos centrarmos apenas no Saint-Just dos anos terríveis, de Setembro de 1792 a Julho de 1794.

Evocando este último nas suas memórias, Barère insiste sobre aquilo que apreende como uma contradição: «Ele não falava de outra coisa que não fosse a República e assumia um despotismo sistemático»[13] Sabendo, e o século XX bem o demonstra, com que facilidade uma república pode cair na tirania, constatar-se-á, muito ao contrário, a correspondência permanente entre os seus actos e os seus discursos: entre o gesto, a vida, a aparência, e um pensamento que Malraux sintetiza ao dizer que foi «apaixonadamente totalitário»[14].

EM DIRECÇÃO A UMA REPÚBLICA TOTAL

Os historiadores que estudam o pensamento de Saint-Just, e mais precisamente a dimensão programática deste, são por vezes tentados a opor uma parte «séria», a que constitui o objecto dos seus discursos e que inspiraria os seus actos, a uma parte «não séria» – que toma a forma de uma utopia espartana um tanto pueril, inacabada, relegada, aliás, pelo próprio homem da Convenção para o fundo da gaveta, de onde não foi tirada senão depois da sua morte pelos piedosos discípulos que publicaram, em 1800, estes *Fragments sur les Institutions Républicaines*.

Todavia, esta cesura cómoda entre o que parece sério e o que o não seria de todo revela pouca consistência. Os relatórios apresentados à Convenção, os actos oficiais do representante em missão são exactamente contemporâ-

neos dos *Fragments*, e provêm manifestamente da mesma lógica, dos mesmos princípios. Numerosos temas que ele desenvolve nestes últimos de um modo sistemático encontram-se além disso nos seus discursos, de uma maneira de início meramente alusiva, mas que, com o decorrer do tempo, se torna cada vez mais explícita. «É necessário que façais uma cidade, declara ele no seu *Rapport sur la Police Générale* (26 Germinal, ano II), quer dizer, dos cidadãos, que sejam amigos, que sejam hospitaleiros e irmãos [...]. É necessário que façais compreender que o governo revolucionário [...] significa [...] a passagem do mal ao bem, da corrupção à probidade, das más máximas às boas.»[15] «As cabanas e as virtudes são as grandezas do mundo. Vamos habitar à beira dos rios e embalar os nossos filhos e instrui-los no desapego dos interesses e na intrepidez.»[16]

No fundo, não existe uma verdadeira oposição entre um programa «sério» e uma parte lúdica, que adviria do jogo ou do sonho – como aliás o compreenderam os contemporâneos de Saint-Just, nomeadamente Danton, que o acusava de querer «dar-nos a república de Esparta»[17]. Na realidade, estes projectos e estes escritos, de «texturas» diferentes, parecia terem vocação a sucederem-se, realizando a parte sistemática aquilo que a parte realista iniciara; e o próprio Saint-Just dá a impressão de evocar esta sucessão lógica no seu derradeiro discurso, escrito em 9 do Termidor, ano II: «Peço alguns dias ainda à Providência para chamar sobre as instituições as meditações do povo francês e de todos os seus legisladores. Tudo o que acontece hoje no governo não teria tido lugar sob o seu império; eles teriam sido talvez virtuosos e não teriam pensado no mal, aqueles de que acuso aqui as pretensões orgulhosas.»[18]

Portanto, o projecto de Saint-Just divide-se em dois tempos: trata-se em primeiro lugar de estabelecer uma república absoluta, que em si mesma não é mais do que o esboço da utopia republicana esboçada nos *Fragments*.

DA REPÚBLICA INTEGRAL...

O que liga os dois momentos do projecto consiste num carácter comum que, segundo Malraux, facilmente se qualificaria de *totalitário*. Esta dimensão, com efeito, não surgiu repentinamente de textos secretos que Saint-Just teria recusado tornar públicos, mas, pelo contrário, dos primeiros discursos por ele pronunciados e que em breve se impõem maciçamente, a partir do seu *Rapport sur la Nécessité de Déclarer le Gouvernement Révolutionnaire Jusqu'à la Paix*, de 10 de Outubro de 1793. De facto, a república que Saint-Just pretende estabelecer apresenta uma singularidade alardeada para com os regimes do seu tempo: «Nenhum Estado da Europa, sem excepção, declara ele, é regido pe-

los nossos princípios [...] A pureza dos nossos princípios não admite qualquer pacto com o erro, nenhum pacto com qualquer espécie de tirania.»[19] Somente as democracias da Antiguidade – onde reinava aquilo que Benjamin Constant designará por «a liberdade dos antigos» – poderiam ser comparadas com o que ele pretende instituir: uma república absolutista, onde a esfera privada se encontra inteiramente absorvida pela esfera pública.

Unidade do poder

No que respeita a certos aspectos práticos, Saint-Just terá tempo de evoluir; em contrapartida, em relação aos princípios, mantém-se estável e em particular sobre este tema central que é a *unidade da república.*

Aliás, estes temas constituíram o objecto do seu primeiro discurso como deputado, proferido nos jacobinos em 22 de Outubro de 1792. Os membros da Convenção pensavam então em criar uma guarda armada para proteger a Assembleia, recrutada nos 83 departamentos. Saint-Just condena este projecto, com a justificação de que ele estabeleceria um «corpo particular»[20] cuja existência por si só seria suficiente para romper e «desnaturar» o elo, a união, a identidade existentes entre o povo e os seus representantes. Esta identidade deve, de facto, manter-se sem falha, porque o povo e a Assembleia – o soberano e aqueles por meio dos quais se exprime – constituem, na sua própria unidade, o único poder legítimo: em república, o universo político é reconduzido a este todo indissociável, tão unido que não se seria capaz de intercalar o menor corpo ou organismo intermediário entre um e outro.

Toda e qualquer tentativa em sentido inverso é, consequentemente, assimilada ao federalismo – um termo que virá a tornar-se num dos *leitmotive* dos discursos de Saint-Just. Este termo «federalismo» vai, com efeito, permitir-lhe designar tudo o que isola, tudo o que separa, tudo o que rompe a unidade que deve existir simultaneamente entre o governo e o povo, e no próprio seio do Estado e da sociedade: «O federalismo não consiste apenas num governo dividido, mas num povo dividido. A unidade não consiste apenas na que é própria do governo, mas na de todos os interesses e de todas as ligações entre os cidadãos»[21]. Assim, um poder «que se isola é um novo federalismo», da mesma maneira que toda a «imoralidade é um federalismo no estado civil»[22], e que todo o federalismo é intrinsecamente imoral, já que ele atinge a soberania do povo.

Esta exigência obsessiva leva Saint-Just a pugnar, em nome dos princípios, por uma centralização rigorosa. Até mesmo quando se trata de um «federalismo de facto»[23], a menor tentativa das colectividades locais, dos departamentos, distritos, comunas, para se erigirem em «autoridades independentes da representação nacional», constitui um «crime de lesa-soberania».

Paralelamente, esta ideia leva-o a recusar, no seio do Estado, o dogma liberal da separação dos poderes. Quando parece referir-se a isso, como no *Discours sur le Projet de Constitution*, que ele profere em 24 de Abril de 1793, onde recomenda: «Dividi o poder, se quereis que por sua vez reine a liberdade»[24], é a pensar no executivo, e apenas nele, que deve, repete ele, continuar inteiramente subordinado e dependente do legislador. Em suma, considera Saint-Just, é necessário dividir o executivo a fim de que este nunca se separe do corpo legislativo, único representante do povo e garante da «unidade do Estado»[25]. A Constituição montanhesa de Junho de 1793, estabelecendo um «regime de assembleia» caracterizado por uma confusão dos poderes entre as mãos do corpo legislativo, virá em breve consagrar os seus pontos de vista.

Depurar a República

A república absolutista pela qual Saint-Just anseia não admite qualquer separação, qualquer divisão, em última análise, qualquer impureza que pudesse vir a alterar os seus princípios. É por esta razão que ele declara, no seu *Rapport sur les Personnes Incarcérées* (26 de Fevereiro de 1794), que «o que constitui uma república é a destruição total do que se lhe opõe»[26]. Tudo ou nada, não existe alternativa: «Se não quisésseis de modo algum [...] o que a constitui, previne, ela enterraria o povo sob os seus escombros.» Daí a necessidade de se depurar: a Convenção, o exército, a sociedade e o Estado, nada deve ser poupado, porque «aqueles que querem impedir a depuração não pretenderão eles corrompê-la? E os que querem corrompê-la não pretendem destruí-la?»[27]

Tipicamente totalitária, esta procura desvairada da pureza impele-o, sem cessar, a designar novas categorias de inimigos.

Na primeira categoria destes proscritos figuram, naturalmente, os opositores do regime: «A República só será fundada quando a vontade do soberano comprimir a minoria monárquica e reinar sobre ela por direito de conquista. Não tendes nada que contemporizar com os inimigos da nova ordem de coisas, e a liberdade deve vencer a qualquer preço»[28]. Estes «inimigos do povo» devem ser levados pela justiça ao cadafalso ou, pelo menos, a «uma escravatura eterna»[29]. E Deus sabe como são numerosos aos olhos de Saint-Just! Representante em missão junto do exército do Reno durante o Outono de 1793, indigna-se, em Estrasburgo, pela lentidão com que são presos os suspeitos do distrito: «sabemos que, só nesta cidade, *há-os aos milhares* e, todavia, ainda estamos à aguardar que nos forneçais o primeiro nome desta lista dos inimigos da República»[30]. Daí o seu inflamado apelo à delação: «Apressai-vos a reconhecê-los!»

Mas os inimigos da República não se limitam aos que a combatem directamente: qualquer crítica constitui já uma primeira traição[31], da mesma forma que o facto de se ter «queixado da Revolução»[32], que merece ao seu autor a deportação para a Guiana. Saint-Just vai ainda mais longe, partindo do princípio segundo o qual quem não está com ele, está contra ele: «Deveis punir não somente os traidores, mas também os próprios indiferentes; deveis punir quem quer que seja passivo na República e que não faça nada por ela: porque, desde a hora em que o povo francês manifestou a sua vontade, tudo o que lhe seja oposto está fora do que é soberano; tudo o que está fora do que é soberano é inimigo.»[33] A conclusão cai como um cutelo: «Não há qualquer esperança de prosperidade enquanto o último inimigo da liberdade respirar.»[34] No Outono de 1793, Saint-Just mandará prender o comandante de um batalhão do exército do Reno por se ter «mostrado indiferente aos princípios da Revolução»[35].

Crescendo, o número dos proscritos amplia-se até ao absurdo: tanto mais que aos inimigos políticos se juntam os que poderiam ser designados por inimigos sociais: o ex-padre e o *ci-devant* nobre, sem dúvida, mas também aquele a quem Saint-Just chama «o rico» – figura maldita, talvez recuperada do *Discours sur l'Inégalité* de Rousseau, que ele opõe sistematicamente ao povo; um «rico» que ele suspeita estar por natureza do lado do mal, e que tenta pressionar sempre que se lhe proporciona a ocasião. Em Estrasburgo, por exemplo, não se contenta com requisitar camas, vestuário e calçado, saca sobre «os ricos desta cidade»[36] um empréstimo forçado de nove milhões. E como o dinheiro demora a entrar, ordena, uma semana apenas depois de ter lançado «o empréstimo», que o mais rico abrangido por ele que não tenha liquidado o que lhe compete, dentro de 24 horas seja exposto sobre o cadafalso da guilhotina e que todos os outros ricos sofram um mês de prisão por cada dia de atraso. Não podendo eliminar os ricos, pelo menos há que empobrecê-los para os castigar de serem o que eles são.

«O GOVERNO TEM OS OLHOS POSTOS EM TUDO»

Com efeito, os ricos levantam um problema grave. Só por si, a fortuna separa-os do resto do povo e impede-os de estarem plenamente integrados num conjunto que deve, também ele, conformar-se à lógica igualitária do novo regime. Reencontra-se aqui a exigência de unidade, já não ao nível do poder, mas do da sociedade: visto que não poderia existir república se a sociedade não for ela mesma republicana.

Chega-se assim a um dos aspectos mais claramente totalitários do pensamento de Saint-Just. Sem o que ele designa por «costumes republicanos», «a nossa República seria um sonho».[37] Porque, segundo ele, contrariamente

à monarquia, que pode contentar-se em tomar posse da esfera pública sem invadir a ordem privada, «numa República há mais instituições, quer para moderar os costumes, quer para acabar com a corrupção das leis e dos homens. Um estado em que faltem estas instituições não passa de uma república ilusória e, visto que nela cada um entende como sua liberdade a independência das suas paixões e da sua avareza, o espírito de conquista e o egoísmo instalam-se entre os cidadãos e a ideia particular que cada um faz da sua liberdade, segundo o seu próprio interesse, produz a escravidão de todos»[38].

Assim, a República não se reconduz apenas aos mecanismos constitucionais: são, de facto, as *instituições*, quer dizer, segundo Saint-Just, os costumes dos cidadãos que constituem a sua «alma»[39]. Eis por que a república «não é de modo algum um senado, ela é a virtude»[40]. É indispensável, portanto, manter custe o que custar esta virtude, estes costumes republicanos, a igualdade, a fraternidade, o sacrifício permanente dos interesses privados da utilidade comum, sob pena de ver a república desaparecer.

Daí que as medidas preconizadas por Saint-Just que, neste plano, respeitam tanto ao repertório dos teatros[41], como às refeições – as que são excessivamente caras e que alguns ricos ousam fazer, são suficientes para os designar como inimigos do povo[42] – às modas, à maquilhagem, ou ainda à civilidade – de que são eliminados todos os vestígios do *Ancien Régime*, o tratamento por *vós*, fórmulas de amabilidade e gestos de cortesia.

E a liberdade, no meio disso tudo? A dos inimigos da liberdade, sabemo-lo, não tem razão de ser. Quanto à dos bons republicanos, ela consiste, continuando a citar Rousseau, na «obediência de cada um à harmonia [...] do corpo todo»[43]. A liberdade confunde-se com a obediência à lei e aos princípios da república. Consiste também em tomar parte no castigo dos maus, em «denunciar os conspiradores e os indivíduos colocados fora da lei»[44], ou ainda «informar as autoridades [...] e o Comité de Salvação Pública [...] dos discursos com falta de civismo e dos actos de opressão de que [os cidadãos] teriam sido vítimas ou testemunhas»[45]. Porque a passividade, tal como a indiferença, apresenta semelhanças com a cumplicidade: e «somente aquele que cooperou para a libertar tem direitos na nossa pátria»[46]. Inspirada no modelo antigo, a delação permite associar o conjunto dos cidadãos à repressão – uma repressão da qual Saint-Just, em Dezembro de 1793, reclama a intensificação numa carta a Robespierre: «Vós não punis senão os crimes mais patentes, os crimes hipócritas ficam impunes. Fazei punir em todo o lado um abuso leve, *é a maneira de assustar os maus e de lhes fazer ver que o governo tem os olhos posto em tudo.*»[47] É erradicando o mal, por ínfimo que aparentemente seja, que se poderá finalmente instituir a república e conferir-lhe a forma que ela deve ter, a de uma cidade austera e virtuosa.

... À CIDADE VIRTUOSA

O termo utopia tem sido frequentemente utilizado, com sentidos e intenções variáveis, para descrever os *Fragments sur les Institutions Républicaines*. Todavia, neste caso, será a expressão realmente pertinente? E, no caso afirmativo, esta dimensão utópica não é suficiente para condenar toda e qualquer aproximação entre o pensamento convencional e a doutrina fascista?

Uma utopia singular

O que poderia fazer duvidar do carácter utópico do projecto de Saint-Just, tal como ele se revela por vezes nos seus relatórios, e tal como se mostra explicitamente nos *Fragments*, é o seu negativismo sombrio, o seu pessimismo, o seu carácter por natureza antimoderno, que parece saído dos primeiros discursos de Rousseau. Em Saint-Just, o estado primitivo de natureza, aquém de toda a intervenção humana, constitui, no fundo, o único modelo, aquele ao qual seria imprescindível poder voltar. Segundo ele, este estado de natureza não era de modo algum solitário e violento, mas espontaneamente social, formando entre os homens aquilo que ele designa por «sociedade natural que assenta sobre a sua independência».[48] Nesta situação pré-política, «de homem a homem, tudo é identidade».[49] A identidade, conceito de que já se assinalou a importância no pensamento de Saint-Just, implica aqui simultaneamente uma igualdade intrínseca, natural, e uma ausência de violência entre seres demasiado próximos para não serem altruístas.

A amizade constitui aí a norma: daí a importância que Saint-Just lhe atribuirá na cidade regenerada a que chama a cidade das suas aspirações. Finalmente, a identidade faz desta sociedade natural uma totalidade orgânica onde a unidade do todo reflecte, a nível superior, a das partes.

Neste enquadramento, o indivíduo apenas existe através da união que o liga aos outros; não aparecerá enquanto tal, a não ser na sequência da «desintegração do corpo social»[50], após a explosão trágica que, provocando o desaparecimento do estado de natureza, leva ao nascimento do estado político. Doravante, assinala Saint-Just, «todos vivem armados contra cada um dos outros, como um bando de animais de diversas espécies desconhecidas umas das outras e muito perto de se devorarem».[51] A passagem ao estado civil não constitui, portanto, um progresso, mas uma pavorosa regressão.

Eis o que é, para Saint-Just, o sentido profundo da história humana: o de uma «generalização do político»[52] que se efectua em detrimento da natureza, em suma, de uma decadência da qual apenas os ingénuos, proclama ele, podem «ignorar toda a extensão»[53]. É por isso que, na sua obra, «novidade é sinónimo de erro»[54], e de modo nenhum de melhoria certa, como entre os

paladinos da ideia de progresso à moda de Condorcet. «Era, escreverá mais tarde Charles Nodier no prefácio à sua edição dos *Fragments*, um filósofo com ideias extremamente antiquadas.»[55] Uma atitude de que se pode censurar o seu naturalismo intransigente, que o conduz a uma visão arcaica da sociedade, da economia, da agricultura, e que, além do mais, o leva a recusar aquilo que constitui, concomitantemente com a ideia de progresso, o fundamento do credo modernista, a confiança total na razão – em que não vê senão o resultado de uma «degenerescência da inteligência primeva»[56].

No seu poema *Organt*, Saint-Just vilipendiava já o novo ídolo do século, esse «grande monstro chamado Razão», que «não é senão uma obscuridade composta de orgulho hábil e de orgulho interesseiro»[57]. Sete anos mais tarde, em *Fragments*, continuará a opor à consciência aquilo que ele designa por o espírito «sofista que conduz as virtudes ao cadafalso».

Pessimismo, visão trágica da vida, rejeição formal dos dogmas do progresso e da razão, anti-individualismo: não restam dúvidas de que Saint-Just não é um moderno comum. Daí a tentação de concluir que ele não seria capaz de ser um utopista, já que a utopia, com efeito, participa, desde a sua origem, de um activismo racionalista que parece situar-se nos antípodas das convicções do convencional.

Uma utopia integral

Importa ainda assentarmos ideias sobre a definição de utopia. E, a este respeito, a que propõe sobre ela o *Dictionnaire de l'Académie Française* em 1795, um ano depois da morte de Saint-Just, permite matizar a primeira impressão: trata-se, segundo se explica, de «um plano de governo imaginário onde tudo é perfeitamente regulado para o bem comum». Ora, é este precisamente o propósito de Saint-Just. Porque se a história, tal como ele a concebe, parece globalmente inclinada para o mal, nada proíbe que se trabalhe na sua recuperação, numa inversão do seu curso, que se traduziria, em certo sentido, na sua abolição: pelo arrebatar da cidade regenerada ao tempo destruidor. A solidez dos impérios, escreve ele, assenta «nas instituições imortais, que são impassíveis e ao abrigo da temeridade das facções»[58]. Instituições que um povo pode dar-se a si mesmo, no retorno à ordem natural. «Não procuro de modo algum estabelecer novidades, mas destruir as novidades propriamente ditas»[59]: uma vez operada esta destruição, a revolução poderá «deter-se na perfeição da felicidade e da liberdade pública por meio das leis»[60].

Assim, o pessimismo de conjunto prepara finalmente um lugar à realização da cidade perfeita. A tarefa é árdua, uma vez que se trata, declara ele em Novembro de 1792, «de instruir na virtude homens duros, que não vivem senão para eles mesmos»; contudo, «a tarefa não é impossível, um povo é

conduzido facilmente para as ideias sãs[61]»: em todo o caso, mais facilmente do que um indivíduo apenas.

«O nosso objectivo» escreve ele em Fevereiro de 1794 no seu *Rapport sur les Personnes Incarcérées*, «é de criar uma ordem de coisas de maneira tal que se estabeleça um plano inclinado universal para o bem [...], de maneira tal que possamos alcançar no interior a calma necessária para edificar a felicidade do povo»[62]. Uma vez o povo tornado sensato, orientado por boas leis, com «uma educação severa e instituições fortes»[63], a perfeição estará ao nosso alcance.

E encontramos então, neste cenário depurado, a maior parte dos temas característicos da utopia clássica: virtude, felicidade, trabalho, harmonia. Outros tantos conceitos de que Saint-Just se apropria, verdade seja dita, numa perspectiva que não é de modo algum a das Luzes. Do mesmo modo, quando proclama que «a felicidade é uma ideia nova na Europa»[64], enquanto desde há um século não se cessava de dissertar sobre ela. É verdade, porém, que a felicidade com que ele sonha não é propriamente a das elegias graciosas e das belas cortesãs – «ideia detestável»[65] – não é esta felicidade egoísta «que se baseia no esquecimento dos outros e na fruição do supérfluo. [...] Não foi de modo algum a felicidade de Persépolis que vos oferecemos; esta felicidade é a dos corruptores da humanidade: oferecemo-vos a *felicidade de Esparta* [...], a do desafogo e a da mediocridade [...]. Oferecemos ao povo a felicidade de ser livre e tranquilo [...]; a de regressar à natureza, à moral, e a de fundar a República»[66].

Felicidade civil, felicidade severa, garantida pelas instituições que Saint-Just, à semelhança de numerosos utopistas antes dele – e, em particular, Morelly, o autor do *Code de la Nature* –, enuncia sob a forma de uma sucessão de normas.

Algumas delas pareciam características da tradição utopista: com efeito, no 6.º Fragmento, as que dizem respeito à educação, e que determinam que «as crianças pertencem às suas mães até à idade de cinco anos, se ela as alimentou, e em seguida à República, até à sua morte»[67]. Estas regras detalham o programa educativo destinado a fazer delas bons cidadãos: «A disciplina da infância é rigorosa. As crianças educam-se no amor do silêncio e no desprezo da retórica. São formadas no laconismo da linguagem.» Dos cinco aos 16 anos, as crianças ficam a cargo do Estado, que as educa, lhes dá alojamento, as alimenta em comum «com raízes, frutos, lacticínios, pão e água, e as vestes de pano em todas as estações». Dos 10 aos 16 anos, são distribuídas em batalhões, em companhias e em legiões: outros tantos elementos que, nota Albert Olivier, evocam «a mobilização da juventude pelas ditaduras modernas»[68].

Trata-se de criar, pela educação, uma sociedade em que a amizade constitua o elo por excelência, mais denso do que o casamento ou o parentesco:

uma vez que um homem deve declarar, ano a ano, quais são os seus amigos, explicar-se em público quando rompe com algum deles, e que será banido da cidade se o seu amigo tiver cometido um crime, se o traiu, se não tem qualquer amigo ou se reconhece não acreditar na amizade.

Esta utopia não é estritamente comunista, não tendo nunca Saint-Just preconizado a supressão total da propriedade privada. Como Rousseau, mais esta vez, continua apegado à pequena propriedade, em que vê a melhor garantia dos costumes e das instituições republicanas. Que não haja mais ricos nem miseráveis, é tudo o que importa. Mas também neste campo, o projecto dele corresponde à lógica da utopia, em que a igualdade não é mais do que um meio de assegurar a estabilidade do sistema, desarmando a avareza e as invejas, um meio de fazer reinar esta ordem, que «nada substitui»[69], e que não pode resultar do caos, dos interesses e dos egoísmos.

Na realidade, a perfeição continua a ser uma aquisição frágil: «Já que a igualdade não pode ser garantida senão pela justiça inflexível da autoridade, a disciplina de todos os que a exercem deve ser rigorosa»[70]. A força e as virtudes: é para as enraizar, «para pregar ou dar o exemplo de todas as virtudes»[71], que Saint-Just chega ao ponto de propor instituir seis milhões de censores.

Em suma, se os *Fragments sur les Institutions* de Saint-Just constituem, em vários aspectos, uma utopia aparte, nutrida pela leitura de Rousseau e de Mably[72], nem por isso consistem menos numa utopia integral, concebida como o cumprimento da República total.

Quanto às semelhanças entre esta utopia e os projectos totalitários do século XX, em especial o fascismo, dizem respeito simultaneamente ao que a *singulariza* (por exemplo, a desconfiança para com a razão e o pessimismo das perspectivas) e ao que a *amarra* à tradição utópica: a temática do homem novo, o culto dos heróis, o papel das festas públicas, a uniformização geral, a preocupação com o corpo, a necessidade de se precaver contra os ataques exteriores conjugada com um imperialismo latente: tudo isto estabelece o género de «parentesco» ideológico acima evocado. Tanto mais que estas aproximações não se limitam exclusivamente ao próprio projecto. Elas reencontram-se nas modalidades da sua execução, tal como Saint-Just as descreve e como as irá pôr em prática, na Convenção, no Comité de Salvação Pública, ou por ocasião das suas missões na província.

O TRIUNFO DA VONTADE

Detecta-se, de um modo geral, na obra de Saint-Just, uma certa desconfiança, também ela muito pouco moderna, em relação à vontade. Foi ela,

com efeito, que, através do contrato inicial, fez cair a humanidade no estado político, onde ela se traduz a maior parte das vezes por relações de dominação e de violência. Apesar disso, a vontade aparece também como instrumento indispensável ao retorno à ordem natural. Daí, não obstante a *nuance* inicial, o seu principal papel na retórica de Saint-Just: votada a esbater-se no quadro do futuro, a vontade constitui, até à instauração da cidade perfeita, o motor da acção revolucionária.

O HERÓI

É pela figura do herói que é preciso começar, neste plano, a examinar o pensamento de Saint-Just – uma figura cuja importância confirma o que mais atrás se evidenciou a propósito da singularidade das suas concepções.

O mito do herói mantém, de facto, relações ambíguas com a modernidade. Estranho ao determinismo, mais especialmente à ideia de um progresso necessário, o herói situa-se do lado da natureza, mais do que é inato do que daquilo que é adquirido. Ignora tanto a felicidade hedonística quanto a razão utilitária, revelando-se a sua aceitação do sacrifício incompatível com a prudência e o cálculo. Politicamente, por fim, o herói, orgulhoso e solitário, incarna a antítese do burguês. As Luzes, de resto, não se enganam a respeito disso, não mais do que o cavaleiro de Jaucourt, que redigirá os verbetes «*Héros*» e «*Héroïsme*» da *Encyclopédie*. O herói que pretende arruinar o seu destino já não está na moda neste mundo apaziguado, onde se encontra vantajosamente substituído por aqueles que os modernos designam por «os grandes homens», Descartes, Newton, Vauban, seguidos em breve de Franklin, preferencialmente ao Grande Condé ou a Carlos XII da Suécia. Mas este apaziguamento do mundo é ilusório, e o cataclismo revolucionário vai conduzir Saint-Just, leitor de Plutarco, a fazer do herói o actor principal do processo de instauração da sua cidade; o actor, mas também o modelo, na medida em que constitui uma prefiguração do homem novo.

Ele mesmo?

Para Saint-Just, tudo nasce da Revolução, «empresa heróica, cujos autores caminham entre os perigos e a imortalidade»[73]. E é em primeiro lugar em si mesmo que ele parece pensar quando descreve as qualidades próprias do homem revolucionário, «herói do bom senso e da probidade»[74]: «Um homem revolucionário é inflexível, mas é sensato, é frugal; é simples sem exibir o luxo da falsa modéstia; é o irreconciliável inimigo de toda a mentira, de toda a indulgência, de toda a afectação. Como o seu objectivo é ver

triunfar a Revolução, nunca a censura, mas condena os seus inimigos sem deixar que a envolvam com eles: não a ultraja, mas esclarece-a; e, cioso da sua pureza, modera-se, quando fala dela, por respeito por ela» – nota-se de passagem a tonalidade religiosa da intenção. «Um homem revolucionário é honrado, é civilizado sem afectação, mas por franqueza, e porque está em paz com o seu próprio coração [...] [ele] é intratável aos olhos dos maus, mas é sensível; é tão cioso da glória da sua pátria e da liberdade que não faz nada inconsideradamente; corre para os combates, persegue os culpados e defende a inocência nos tribunais; diz a verdade a fim de que ela instrua, e não para que ela ultraje; sabe que, para que a Revolução se consolide, é necessário ser-se tão bom como outrora se era malvado.»[75]

Finalmente, o herói revolucionário não espera qualquer recompensa, mas sim a imortalidade: quando menciona Licurgo, o legislador de Esparta, ou Sócrates, é claramente em si mesmo que Saint-Just pensa, nele e nas virtudes com que se enfeita, ao mesmo tempo que as exige aos outros: dureza, rigidez, inflexibilidade, coragem, exaltação, probidade e pureza[76].

O povo

O herói patriota tem o culto da energia, conforme declara Saint-Just, que o impele até ao arrebatamento[77]. Porque esse é precisamente o seu papel, o de despertador do povo... Face a inimigos omnipresentes, «devemos estar preparados para a violência e para a força [...] Devemos, portanto, estar continuamente em concentração de energia»[78]. E, por isso, devemos despertar e despertarmos nós mesmos – outra metáfora frequente na escrita de Saint-Just, bem antes de se tornar um slogan nacional-socialista: «Os que fazem as revoluções no mundo, os que querem fazer o bem, não devem dormir senão nos seus túmulos»[79]. É por isso que «chegou o momento de arrancar do sono todos os depositários da autoridade pública»[80], e o próprio povo.

Este sono simboliza, com efeito, tudo aquilo que Saint-Just reprova, tudo o que afasta o povo do heroísmo necessário, tudo o que, consequentemente, ameaça a consumação da Revolução: a frouxidão, a preguiça, a indulgência e a pusilanimidade. Porque, no fundo, o heroísmo não é facultativo, ele é a partir de agora obrigatório. E é exactamente isso que, em última análise, Saint-Just censura a Danton, no relatório que apresenta contra ele aquando do seu processo, no 11 Germinal, ano II: manifestamente pouco convencido quando acusa o seu antigo aliado de ter, desde o início, servido a tirania e conspirado contra a Revolução, exalta-se quando o acusa de ter ficado tranquilamente em casa, em Arcis-sur-Aube, até à véspera do dia 10 de Agosto de 1792[81], de ter tantas vezes enaltecido a moderação e de se ter acomodado a muitas coisas. «O ódio, dizias tu, é insuportável ao

meu coração [...]. Mas pode haver alguma dúvida de que sejas criminoso e responsável por não teres odiado os inimigos da pátria? É por essas inclinações privadas que um homem público determina a sua indiferença ou o seu ódio?»[82]

Porque o ódio, Saint-Just compreendeu-o um século e meio antes de George Orwell, constitui uma mola essencial, até mesmo indispensável, para despertar um povo entorpecido[83]. É preciso, por conseguinte, ensinar este povo a odiar: odiar «aqueles que menosprezam a representação»[84], odiar os ricos, odiar os padres e os príncipes: «A República não se concilia de modo algum com as fraquezas; façamos tudo para que o ódio aos reis corra no sangue do povo; os olhos de todo o povo voltar-se-ão então para a pátria»[85]. O ódio como panaceia: «Tudo o que não se assemelhe ao puro amor do povo e da liberdade despertará o meu ódio»[86]; e, reciprocamente, é graças ao ódio que o povo, enfim acordado, atingirá a estatura de Hércules, o herói por excelência, aquele que o representa na face das moedas ou por ocasião das festas revolucionárias.

O GOVERNO REVOLUCIONÁRIO

Entre o herói e o povo, o governo deve, também ele, dar provas de uma energia implacável. Esta ideia domina o *Rapport sur la Nécessité de Déclarer le Gouvernement Révolutionnaire Jusqu'à la Paix*, pronunciado por Saint-Just em 10 de Outubro de 1793. É indispensável que o governo disponha de toda a energia necessária: é por isso que importa, antes de tudo o mais, suspender a aplicação da Constituição adoptada em Junho. «Nas circunstâncias em que se encontra a República, a Constituição não pode ser aplicada; imolar-se-ia a si mesma. Tornar-se-ia a garantia dos atentados contra a liberdade, porque careceria da violência necessária.»[87]

O direito, as formalidades, os procedimentos constituem luxos de que é necessário saber prescindir em tempo de crise. Suspensa a Constituição, o governo poderá agir como deve, ser «terrível para consigo mesmo pela energia das suas relações», e pronto a reprimir «todas as injustiças contra os cidadãos, todas as traições, todos os actos de indiferença contra a pátria, toda a frouxidão»[88]. Tal como o povo, o governo reproduz, pois, os traços viris do herói revolucionário, resolvido a estabelecer a «ditadura da justiça»[89].

A ACÇÃO

De resto, esta observação esclarece a maneira como Saint-Just concebe a realização do seu projecto político. Por muito que possa clamar o seu horror

pelo maquiavelismo, como todo o pensador totalitário, ele considera que a importância dos fins justifica os meios.

O PRIMADO DA EFICÁCIA

«Se nos contentamos em expor os princípios, como temos feito até demasiadas vezes, sem os aplicar, não retiraremos deles qualquer força contra os inimigos do povo.»[90] Resulta daí o primado da acção e da eficácia. O herói não é de modo algum um contemplativo, lança-se ao combate e sabe onde atacar.

No seio do Estado, esta ideia traduz-se, concretamente, por uma exigência de rapidez – sendo a imagem do raio a que se impõe. Esta preocupação com a rapidez é recorrente no seu *Rapport sur le Gouvernement Révolutionnaire*: O Comité de Salvação Pública», declara aí, «prestará contas todos os oito dias à Convenção, as leis serão executadas rapidamente»[91], e a violação dos prazos previstos «será punida como atentado à liberdade». Tudo deve marchar o mais depressa possível, e é assim mesmo que se comporta o próprio Saint-Just, descrito por Carnot como «um prodígio de actividade»[92] e de movimento: em missão, ele não se demora mais do que meio-dia em cada lugar, correndo sem tréguas de uma cidade a outra, de um exército ao outro, surgindo de improviso onde menos é esperado.

Esta rapidez na acção corresponde também ao seu ideal de laconismo: a falar de mais, a legislar em excesso, perde-se tempo e energia. É necessário ir direito ao essencial[93] e dispensar o resto. Além disso, não é com leis mas com exemplos que se governam os homens – as leis não mantêm a sua eficácia senão na medida em que sejam raras e terríveis.

Mais exemplos do que normas. Em Estrasburgo, onde a sua maneira de «ir direito ao fim sem palavras inúteis [...] se impunha de tal maneira que ninguém ousava abordá-[lo] sem tremer»[94], Saint-Just, o todo-poderoso representante do Comité de Salvação Pública, não se privará disso. O caso mais memorável é o de Euloge Schneider, um antigo franciscano, professor de Teologia e de Literatura Grega em Bonn, mais tarde vigário-geral da diocese de Estrasburgo e que, depois de ter abjurado a fé católica, adquiriu justificadamente um renome de barbárie como acusador público no tribunal revolucionário – percorrendo a província acompanhado de uma guilhotina portátil. Até aqui, nada de muito extraordinário. O que lhe censura Saint-Just, não é o seu vigor, nem a sua violência, mas as suas simpatias hébertistas e o fausto insolente de que se rodeava, graças à fortuna de uma jovem que forçou a casar-se com ele. Constatando que Schneider tinha entrado em Estrasburgo numa carruagem dourada puxada por seis cavalos, precedida por guardas de sabre desembainhado, Saint-Just valeu-se deste pretexto para o fazer prender,

depois para o expor, no dia seguinte, 22 Frimário, ano II, «desde as dez horas da manhã até às duas horas da tarde, sobre o cadafalso da guilhotina, à vista do povo, para expiar o insulto feito aos costumes da República nascente»[95]; por cima da cabeça dele, o público podia ler esta inscrição: «Por ter desonrado a República.» O antigo franciscano, em breve conduzido a Paris, será condenado à morte pelo tribunal revolucionário.

Esta exigência de ordem, de laconismo, de rapidez implica, no plano institucional, uma concentração do poder: «Deveis diminuir por todo o lado o número dos agentes, a fim de que os chefes trabalhem e pensem.»[96] E esta concentração, este reforço da autoridade não tem limites. No 5 Termidor, relata Barère, Saint-Just afirma, portanto, que, para remediar a anarquia dos poderes e das vontades, a desordem política e legislativa, existe apenas «um meio de salvação: este meio é a concentração do poder, é a unificação das medidas do governo, é a energia ligada às instituições políticas de que os antigos fizeram um uso tão útil». E quando lhe pedem para concretizar, para proferir finalmente a palavra, Saint-Just não tem qualquer hesitação: «*É necessário um poder ditatorial* diferente do dos dois comités. É necessário que seja dotado de génio suficiente, de força, de patriotismo e de generosidade para aceitar este uso do poder público.»[97] Uma outra testemunha, Courtois, recorda que uma noite, jantando em companhia de outros convencionais que discutiam as diferentes formas de governo, «Saint-Just, depois de ter escutado muito tempo sem nada dizer, toma de súbito a palavra e diz num tom muito determinado: "Não entendeis nada disso, o maior homem da Antiguidade era Augusto. É a ele que é preciso tomar por modelo".»[98] Augusto, em quem Mussolini se irá inspirar, conservou a fachada e o vocabulário da República para firmar o seu poder absoluto. «É necessário», escrevia Saint-Just no 16.° Fragmento, «é necessário em todas as revoluções um ditador para salvar o Estado pela força, ou censores para salvar a virtude»[99]. Enquanto se aguardam os censores, que não poderão ser instaurados a não ser na república virtuosa do futuro, impõe-se um ditador. Mas quem? Robespierre? Ou ele próprio?

O fim e os meios

Assim, o fim justifica os meios: «Temos o direito de sermos audaciosos, inquebrantáveis, inflexíveis, quando queremos o bem.»[100] Temos mesmo o dever, considera Saint-Just, que irá pôr em prática esta convicção, nomeadamente quando do processo do rei e, em seguida durante o Terror.

No itinerário desta personagem, o processo de Luís XVI representa uma etapa de capital importância. É nesta ocasião que ele profere, na Convenção, um discurso cuja violência e originalidade fazem dele, desde logo, o principal acusador do monarca. Se o seu colega Lanjuinais fala então «de uma feroci-

dade escandalosa»[101], um bom número de convencionais admira, talvez com temor, este rapaz tão jovem que declara friamente que «o rei deve ser considerado como inimigo que temos menos de julgar, e mais de combater»[102]. «Não se pode de maneira alguma reinar inocentemente.»[103] «É por esta razão», estas frases vão marcar os espíritos, «que este homem deve reinar ou morrer.»

No fundo, reconhece Saint-Just, não se trata de *fazer justiça*, mas de ser consequente consigo mesmo: «Aqueles que atribuem alguma importância ao justo castigo de um rei jamais fundarão uma república [...]. Devemos portanto avançar corajosamente para o nosso objectivo e, se queremos uma república, marchar muito seriamente em direcção a ela.»[104] No seu primeiro discurso aos jacobinos, já recomendava que não se deixassem levar «a esse regresso à justiça [...] que se sucede à queda dos tiranos»[105]. Saber ser duro, inflexível – e astuto, como evidencia ainda Saint-Just quando explica que é necessário recusar o apelo ao povo, reclamado por alguns, que faria incorrer no risco de inocentar o monarca: «A república é inconciliável com a fraqueza.»[106]

Para instituir a república, todos os meios são bons: inclusivamente o recurso à traição, à qual Saint-Just, esquecendo uma vez mais o seu antimaquiavelismo de fachada, aconselha o recurso sem moderação: «É entre os nossos inimigos declarados que urge espalhar o ouro às mãos cheias, é lá que é necessário comprar um segredo, um braço, um manipulador [...]. É nos exércitos [inimigos] que é preciso pagar os nossos partidários. É aos generais descontentes que importa abrir as portas do tesouro»[107].

Tudo é bom, incluindo o recurso ao terror, de que Saint-Just será um dos apoiantes mais activos, ou à mentira, que ele praticará sem pruridos de consciência. Em relação ao triunfo da Revolução, a verdade não importa mais do que a justiça ou a piedade. Marie Lenéru faz notar a ligeireza com que ele apresenta, nos seus quesitos acusatórios, «as provas e os documentos em que se apoia, em geral falsos [...]. É perfeitamente evidente que não lhes dá qualquer atenção»[108], e pouca fé: «Era demasiado inteligente para tanta credulidade»[109]. Chega por vezes ao ponto de dar uma imagem manifestamente travestida dos factos, como quando descreve a atitude de Luís XVI durante os motins de 10 de Agosto: «Ele dirigiu-se para o meio de vós [...], no seio da legislatura; os seus soldados violaram o asilo que lhe foi concedido; apareceu, por assim dizer, a golpes de espada, nas entranhas da pátria, para aí se esconder»[110]. Ou ainda quando esboça, contra qualquer evidência, o retrato de um Luís XVI implacável, «tenebroso e feroz»[111], unicamente preocupado em humilhar e dominar: «Percorrei as suas leis e concluireis que nenhum príncipe, antes dele, levou aos Estados Gerais cálculos tão obscuros, tão tirânicos, tão dissimulados»[112]. Jamais alguém, exclamará Taine, «falando à França e à posteridade», ousou «tão impudentemente mentir»[113]. Mas era tudo pela causa...

PRESENÇA DA MORTE

Esta violência, Saint-Just assume-a tanto mais facilmente quanto ele mantém uma relação quase familiar com a ideia da morte, tema recorrente nos seus discursos, mas também no modo de encarar a sua própria existência. Reza a lenda que Saint-Just, estudante de Direito na Faculdade de Reims em 1787, tinha feito revestir de veludo negro com lágrimas de prata as paredes do quarto onde passava horas a meditar; esta mesma lenda afirma que, nos dias que precederam o 9 do Termidor, no final do seu percurso fulgurante, Saint-Just ia recolher-se numa pequena casa do campo de Monceau, em frente do local onde enterravam os cadáveres dos guilhotinados. Entre esses dois momentos, a presença da morte afirma-se, é certo, como um motivo pré-romântico de fantasia mórbida, mas sobretudo como o paroxismo da acção, e como o seu instrumento supremo.

Em sentido próprio, Saint-Just não é o iniciador do Terror. Em 30 de Agosto de 1793, nos jacobinos, é um antigo padre, Royer, que exige que o coloquem na ordem do dia, e é um antigo juiz de paz, Gaston, que proclama: «É preciso sangue para consolidar a Revolução. Se não formos nós a derramar o sangue dos contra-revolucionários, tenhamos em mente que serão eles a derramar um dia o nosso.» E acrescenta: «É imperioso apoderarmo-nos de todas as pessoas suspeitas, encerrá-las em locais donde não possam escapar-se e, quando houver uma insurreição, teremos de cercar esses locais de fardos de palha e de matérias combustíveis e pegar-lhes fogo.»[114] Mas se Saint-Just não é o autor destas propostas, nunca hesitou em ver, no extermínio dos inimigos, o derradeiro meio de consolidar a República nascente. Proclamava-o já em 1792, no processo do rei, e repete-o por ocasião do de Danton e de Desmoulins: «A Revolução devorará até ao último dos amigos da tirania»[115]; «Que todo o que foi criminoso pereça! Não é de maneira nenhuma com contemporizações que se faz a república, mas sim, com o rigor feroz, o rigor inflexível para os que traíram»[116].

Enquanto a maior parte dos seus colegas emprega metáforas e perífrases, Saint-Just, quando se refere à morte e aos seus instrumentos, mantém-se de uma terrível simplicidade: nem eufemismos, nem fingimentos quando menciona a guilhotina, as execuções, o punhal do suicida, ou quando declara, aquando de um jantar organizado na noite do processo da rainha, que uma «nação só se regenera sobre um montão de cadáveres»[117]. Um dos seus amigos mais próximos, um tal Gatteau, então famoso pelo seu sinete com uma guilhotina gravada, relata a um dos seus correspondentes: «O Terror benfeitor produz aqui, de uma maneira miraculosa, o que não se podia esperar de um século, pelo menos, por meio da razão e da filosofia»[118]. A morte é o melhor meio de acelerar a história, de chegar mais rapidamente ao objectivo.

Simetricamente à morte dos inimigos, a do herói constitui uma arma e um argumento de primeira ordem – que Saint-Just, não sem uma certa ênfase, nunca deixou aliás de empregar, como na carta despeitada que escreveu a Daubigny em Julho de 1792 – tem, então, 24 anos; «Ó Deus! Será necessário que Brutus aguarde com impaciência longe de Roma? A minha decisão, todavia, já está tomada: se Brutus não matar os outros, ele próprio se matará.»[119]

Muito em breve, Brutus já não terá de se sentir inactivo, já poderá matar os outros – mas sem cessar de colocar a sua morte nos pratos da balança: a sua, e a dos seus colegas, como faz Saint-Just no seu *Rapport sur les Factions de l'Étranger*: «A causa popular e vós devem ter o mesmo carro de triunfo ou o mesmo túmulo [...] Que amigos tendes nesta terra se não for o povo enquanto é livre, e a cicuta quando deixar de o ser?»[120] Em suma, não é possível ficar para trás. Os homens da Revolução estão condenados a vencer ou a perecer – alternativa heróica por excelência.

Se o vício ganha a parada, estará tudo perdido: «Refugiemo-nos no nada, ou no seio da divindade: se não houver Revolução, não há felicidade, nem virtude que possamos esperar na terra.»[121] Lógica radical que ele confirma no seu último discurso: «O bem, eis o que é necessário fazer, seja por que preço for, preferindo o título de herói morto ao de cobarde vivo.»[122]

O fascínio da morte, impregnando o pensamento de Saint-Just e conferindo-lhe a sua tonalidade romântica, atesta o pessimismo que o persegue: «No dia em que me convencer de que é impossível dar ao povo francês costumes brandos, enérgicos, apreciáveis e inexoráveis ante a tirania e a injustiça, apunhalar-me-ei.»[123] Efectivamente, convencido do fracasso da Revolução, atormentado pela derrocada da sua utopia, Saint--Just deixar-se-á executar sem dizer uma palavra, como se consentisse neste fim que tanta vez tinha evocado.

CONCLUSÃO

No final destas análises, o que pensar da observação de Malraux que lhes serviu de introdução, o romancista que via em Saint-Just o anunciador dos fascistas, se não mesmo do próprio fascismo?

A priori, uma tal afirmação choca frontalmente com hábitos de pensamento, com lugares-comuns e mesmo com as declarações mais autorizadas – como as de Mussolini em pessoa que, no verbete «fascismo» da *Encyclopédie Italienne*, sublinhava a sua oposição às utopias jacobinas – em nome de um realismo que reencontramos afirmado no verbete «jacobinismo» desta mesma enciclopédia. Todavia, como fazem notar os recentes historiadores do fascismo, é preciso saber ultrapassar esta hostilidade superficial, esta autêntica «denegação», para constatar que, apesar das aparências, a Revolução

Francesa constitui um dos fundamentos da concepção fascista do poder[124].

Aliás, os fascistas franceses, que conhecem de perto a gesta revolucionária, não hesitam em reclamar-se expressamente dela – designadamente para se demarcarem da direita «reaccionária» maurrassiana. Trânsfuga da *Action Française*, George Valois acaba justamente em 14 de Julho de 1926 de criar o *Faisceau* quando assina um artigo com o título explícito de «O Fascismo, Conclusão do Movimento de 1789». Para ele, a Revolução constitui a matriz donde procedem as grandes ideias que vão combinar-se no fascismo: socialismo, nacionalismo, Estado moderno e centralização. Quanto ao fascismo, compete-lhe acabar o movimento iniciado em 1789. Para Valois, trata-se não somente de marcar a sua ruptura definitiva com os realistas, mas também de exprimir uma convicção profunda, durante muito tempo reprimida, e da qual se reencontra o eco cinco anos mais tarde, quando publica o texto do processo dos industriais de Moscovo: um processo que ele considera, com uma simpatia bem definida, que virá a ter a mesma repercussão histórica, «os mesmos efeitos que o processo de Luís XVI»[125].

Por seu lado, Drieu La Rochelle não deixa de se referir à tradição da violência e ao culto da energia incarnados, segundo ele, por Danton e Robespierre. Num artigo publicado em Outubro de 1939, por ocasião do 150.º aniversário da Revolução, «Jacobinismo e Fascismo», o escritor explica que a profunda semelhança que une os totalitarismos entre os quais *son coeur balance*, bolchevismo, nazismo, fascismo, vem de que «eles têm uma filiação comum – e esta filiação não é senão o jacobinismo»: nos seus dois sistemas e nos seus actos, «eles derivam em linha recta do precedente francês de 93»[126]. Quando o romancista Henri Béraud publica *Mon Ami Robespierre*, Marcel Déat declara com entusiasmo que existiu «um totalitarismo do ano II, um nacional-socialismo *avant la lettre*, de essência jacobina»[127]. Em resumo, observa a este respeito o historiador Marc Crapez, trata-se, para a maior parte dos fascistas franceses, «de uma filiação bem tangível», assumida e reivindicada. Uma filiação que, de resto, não hesitam sublinhar os seus adversários maurrassianos que, pelo contrário, reclamam para si mesmos a específica tradição contra-revolucionária.

Saint-Just, mesmo que não ocupe o primeiro lugar neste panteão inesperado, não é de modo algum dele excluído. No seu prefácio à biografia de Marie Lenéru, Maurice Barrès não pode impedir-se de aproximar «os seus aforismos tenebrosos e densos», «a sua vontade implacável»[128], da recordação de um jovem «pré-fascista» morto na guerra, Henri Lagrange, o iniciador deste *Cercle Proudhon* que tinha tentado conciliar, na acção revolucionária, a extrema-direita e a extrema-esquerda[129].

Mas se os fascistas franceses reconhecem de bom grado as suas raízes jacobinas, os outros, quaisquer que sejam os seus desmentidos, não revelam

menos semelhanças notórias em diversos pontos essenciais. Não há qualquer «repetição histórica», mas o efeito de uma mesma lógica revolucionária (operar uma ruptura, suprimir os traços do passado), totalitária (agir sobre o conjunto do que é real) e utópica (o homem novo está ao alcance da mão, o que justifica todos os meios que permitam aí chegar).

A este respeito, passemos por cima das similitudes na ordem dos símbolos – o facho, o fogo, o raio –, sobre as analogias psicológicas – Robespierre, afirma G. L. Mosse, ter-se-ia sentido perfeitamente à-vontade no ambiente de uma festa nacional-socialista[130]. Passemos mesmo por cima do culto dos mortos, a insistência sobre os temas da juventude, da energia, do combate. Mesmo que deixássemos tudo isso de lado, como se tivesse sido resultado de coincidências fortuitas, restaria ainda todo o resto.

Sobre o plano social e cultural, por exemplo, não podemos deixar de relacionar a hostilidade aos «ricos» que anima Saint-Just com a tendência profundamente antiburguesa do fascismo, uma tendência esbatida por razões de oportunidade quando ele acede ao poder, mas que continua a constituir uma característica da doutrina fascista, e que retorna bruscamente à superfície quando da viragem totalitária dos anos de 1938-1939[131]. É nesta ocasião que o Estado fascista, inspirando-se na escola dos jacobinos, se empenha na batalha contra o «*lei*» (vós, em italiano), uma fórmula de cortesia comparável ao tratamento por *vous* proibido na França revolucionária após 1792. A mesma perspectiva totalitária – rectificar a linguagem antiga com o intuito de regenerar o homem – baseia-se nos mesmos argumentos: o regulamento respeitante às organizações de juventude fascistas, adoptado em Fevereiro de 1938, declara, também, que «o "tu" é adoptado como sinal de uma camaradagem mais íntima e de comunidade de fé»[132]. Por esta proibição, trata-se de estabelecer «a fraternidade que caracteriza as relações entre fascistas[133]», por oposição ao espírito burguês e à «época dos cortesãos»[134]. Um século e meio mais cedo, os jacobinos não diziam outra coisa. Ora, esta «revolução cultural», preocupada em impor, até na linguagem, a marca do novo regime, o espírito de fraternidade e o princípio de unidade, não é mais do que o prolongamento de um projecto mais vasto. «A Revolução Francesa», observa G. L. Mosse, «considerava-se a si mesma como um novo arranque, tendo em vista criar uma nação de irmãos, evocando os mais radicais o nascimento de um homem novo. Tal era, precisamente, o projecto de Mussolini: o fascismo devia criar um novo tipo de homem, que já não fosse o produto da ordem presente»[135]. Um homem novo que poderia ser construído graças à lei e à educação. Em poucas palavras, concluiu Mosse, «apesar dos seus repetidos ataques contra o utopismo, o próprio Estado fascista visava tornar-se uma república da virtude»[136] – uma cidade, como o declarava o Duce, seria «grave, austera e religiosa»[137]. «O fascista despreza a

vida fácil» e o conforto burguês, a sua existência é intrépida, enérgica, combativa, inteiramente votada à totalidade que o Estado incarna, um Estado que coincide com o povo: «Da vida do indivíduo à vida do grupo, da vida do grupo à vida do Estado, nada de solução de continuidade [...]. Nenhum aspecto da actividade individual deve escapar ao Estado fascista. Ele tem a intenção de ignorar o homem parcelar, fragmentado nas suas múltiplas formas [...]. Apodera-se do homem total», em todas as idades da sua vida[138].

Este homem novo, «orgulhoso, voluntarioso, ascético e guerreiro»[139], é a réplica do dos *Fragments sur les Institutions Républicaines* de Saint-Just: um homem forjado pelo trabalho, ao qual se confere também um carácter quase sagrado. E poder-se-ia multiplicar os exemplos: inclusivamente no plano institucional, uma vez que o fascismo, resignando-se inicialmente à monarquia, retomará, depois de 1943, um republicanismo intransigente. «Com a república, declara Mussolini em 1944, o fascismo irá assumir pela primeira vez uma autoridade plena»[140]; é verdade que o modelo a que sempre recorreu, paralelamente ao de Augusto, é o da República Romana: «Quando o fascismo pretendeu criar uma Itália nova, foi antes de mais às antigas virtudes republicanas da Antiguidade que ele apelou[141].»

Há, sem dúvida, filhos que não têm qualquer traço em comum com os pais, da mesma maneira que algumas pessoas se assemelham como irmãos sem possuirem o menor grau de parentesco. Mas o mesmo não se verifica na história das ideias, onde *as similitudes acentuadas e repetidas significam sempre qualquer coisa.*

É nisto que o pequeno jogo de espelhos a que acabámos de nos dedicar permite esclarecer a natureza desta revolução jacobina em que Saint-Just permanece, em muitos aspectos, como o símbolo, o mártir e o herói: a sua verdadeira natureza? A de uma utopia totalitária, disposta a tudo para estabelecer o homem novo na república integral. Dito de outro modo, a de uma premonição das mais trágicas experiências do século XX.

FRÉDÉRIC ROUVILLOIS,
Professor de Direito Público na Universidade
de Paris-V – René Descartes,
Conselheiro da Fundação para a Inovação Política

X

A PERSEGUIÇÃO ANTI-RELIGIOSA

A história religiosa da França durante a Revolução[1] constitui um dos episódios mais dramáticos da história do cristianismo. Uma grande perseguição abateu-se cruelmente contra a religião. Esta perseguição foi inesperada, surpreendente e de uma extrema crueldade.

Foi inesperada. Catorze séculos tinham decorrido desde a última perseguição do paganismo, a de Diocleciano. Desde esse tempo, podia ter acontecido que fossem perseguidos cristãos, mas ninguém teria sonhado em perseguir o cristianismo. A perseguição exercida pela Revolução Francesa é a primeira no tempo, no Ocidente, desde o Édito de Constantino.

Esta perseguição foi surpreendente. Não acontecia ela no século das Luzes, no século que tinha exaltado a tolerância?

Foi de uma extrema crueldade. Fez perecer 8000 padres, religiosos e religiosas, e vários milhares de leigos executados por ódio à fé. A acusação de ferocidade foi-lhe um dia atribuída por uma das suas vítimas. Passava-se em Puy-en-Velay, em 1794. Suspeita de ter recebido em sua casa o filho, padre refractário, Mme. Beauzac, de 60 anos de idade, acabava de ser condenada à morte. No momento de subir à guilhotina, voltou-se para os seus juízes e apostrofou-os assim: «Uma cadela pode alimentar as suas crias e não poderia uma mãe alimentar o seu filho? Sois mais ferozes do que os tigres.»[2]

Todavia, as proscrições, por mais terríveis que fossem, não devem ocupar toda a atenção. Há muitas outras violências. Não poderíamos esquecer o juramento exigido aos padres contra a sua consciência. Não podemos deixar passar em silêncio a descristianização sistemática, a instauração dos cultos sacrílegos e tantas outras medidas violadoras das consciências e das almas. A prisão, a deportação e a morte não são mais do que as consequências extremas de uma determinação afirmada, explícita, de mudar os espíritos e de impor a vontade do Estado. Acrescentemos que esta vontade não é o resultado exclusivo do Terror. É anterior ao Terror. Ela existe e manifesta-se desde o início da Revolução.

É preciso, portanto, abordar esta história onde ela começa, quer dizer, em 1789.

Em 1789, a Revolução incipiente aboliu a ordem do clero, suprimiu a dízima que representava mais de metade dos rendimentos dos sacerdotes, e nacionalizou os bens eclesiásticos. Não estão aí, concedemos, medidas direc-

tamente contrárias à religião. Poder-se-ia mesmo ser levado a pensar que elas produziram efeitos favoráveis ao progresso espiritual. Puderam, sem dúvida, desapegar o clero dos bens deste mundo e converter ao espírito de pobreza aqueles clérigos e religiosos que ainda o não tinham. Mas, se admitimos isso, devemos também ter em conta os efeitos negativos. A supressão da ordem do clero e a confiscação dos seus bens colocam os ministros do culto na total dependência do Estado. Doravante, já não haverá Igreja face ao Estado. Os interesses do sacerdócio, os da vida monástica e mesmo os da religião deixarão de poder ser defendidos. Observaremos igualmente que estas diferentes medidas estão ligadas entre si: ao confiscar os bens, é a ordem do clero que se pretende acabar de destruir. Como o declara o deputado Le Chapelier, «se o clero continua a ser proprietário, continuará a formar uma ordem dentro da nação»[3]. Por fim, é bom não o esquecer, a nacionalização não afecta somente o clero. A espoliação do clero vai contra as intenções dos doadores e dos fundadores que, constituindo pelas suas liberalidades o património eclesiástico, doaram à Igreja e não ao Estado. Ela lesa os pobres, uma vez que a Igreja se servia dos seus bens para levar a cabo numerosas obras de assistência e de educação, e o Estado, mesmo que o quisesse fazer, não estava ainda em condições de tomar a seu cargo a totalidade dessas obras.

1790 é um ano ainda pior.

O decreto de 13 de Fevereiro de 1790 proíbe os votos solenes religiosos e suprime todas as ordens onde se faz este género de votos, ou seja, todas as ordens monásticas, todos os dos cónegos regulares e todas as ordens mendicantes. Desde a supressão dos mosteiros pelo rei Henrique VIII de Inglaterra, a Europa cristã não tinha conhecido um tal escândalo: a vida consagrada perfeita tida por coisa nenhuma, os frades e religiosos obrigados a deixar os seus conventos, e, em breve, lançados à força na vida do século. Ora, esta medida, um dos mais graves atentados à Igreja e à religião (não é a vida consagrada monástica o pára-raios da sociedade cristã?), surge apenas oito meses após o começo da Revolução. Se, como se diz, houve uma «derrapagem», convenhamos que esta se verificou singularmente cedo.

No mesmo ano, a lei intitulada «Constituição Civil do Clero», votada em 12 de Julho e sancionada em 24 de Agosto pelo rei, criou uma nova Igreja em França, a Igreja da nova ordem, simples administração do culto. As circunscrições eclesiásticas são remodeladas. Tal como os outros administradores, bispos e párocos são eleitos pelo povo. Além disso, esta nova Igreja é uma Igreja de Estado (de um Estado sem religião, a nova Constituição do reino que ignorava a religião e só conhecia «opiniões religiosas»), e uma Igreja cismática, visto que os bispos deixaram de poder solicitar ao Papa a sua instituição canónica e a sua jurisdição espiritual. Não somente a Concordata com o Papa é quebrada unilateralmente, mas, bem pior, a Igreja de França é separada

de Roma em consequência da lei. Fica, assim, condenada ao cisma. Porque o cisma depressa se torna obrigatório. Pelo decreto Voidel, votado em 26 de Novembro, os bispos e párocos são intimados a aderir. Sob pena de serem demitidos das suas funções, devem jurar fidelidade «à nação, à lei e ao rei, e à Constituição votada pela Assembleia Nacional e sancionada pelo rei». É o juramento constitucional. Se o bispo quer manter a sua diocese, se o pároco quer manter a sua paróquia, são obrigados a prestá-lo. Jurar ou ir-se embora, tal é a alternativa.

Por conseguinte, neste final de ano de 1790, apenas um ano e meio depois do começo da Revolução, e embora não se tivesse ainda manifestado a perseguição sangrenta – os primeiro assassinatos de sacerdotes datam somente do Verão de 1792 –, a Igreja já está humilhada, subjugada, mutilada. Humilhada pelo confisco dos seus bens, subjugada pelo Estado, mutilada pela abolição das ordens religiosas, pela supressão de 52 dioceses e de perto de 4000 paróquias. Mutilada, amputada, adjudicada ao que mais oferece, vendida em hasta pública: a partir de 1790 começa-se a dispersar em leilão os bens das ordens religiosas e das paróquias suprimidas, são vendidos mosteiros, vendem-se igrejas abaciais. A França monástica é vendida. Vendem-se mesmo igrejas paroquiais e capelas. Em Angers, no princípio de 1791, a igreja de Saint-Denis, paróquia suprimida, é vendida a um marceneiro. Na Bretanha, só no distrito de Locronan, são vendidas 13 capelas.

Todavia, existe ainda uma certa liberdade religiosa. Em 1791 e 1792, e mesmo em 1793, até ao Outono (a procissão do Corpo de Deus terá lugar em Paris em Junho de 1793), a maior parte das igrejas encontra-se ainda aberta, celebra-se a missa dominical, são administrados os sacramentos pelos sacerdotes cismáticos ou por aqueles que recusaram o juramento e que, expulsos das suas igrejas, ainda podem exercer as suas funções nas capelas das congregações ou nas casas particulares. O culto foi diminuído mas não aniquilado. Todo o esforço dos três regimes sucessivos de Terror, o do ano I (1792-1793), o do ano II (1793-1794) e o da Convenção termidoriana e do Directório frutidoriano, consiste antes de mais em impedir por todos os meios o exercício normal do culto.

O primeiro destes meios é a extinção progressiva da classe sacerdotal. Mais do que qualquer outra confissão religiosa, o catolicismo é vulnerável nos seus ministros. Porque o ministro católico não é um ministro ordinário. É um outro Cristo, e sem ele falta o acto essencial do Sacrifício, e sem ele falta o Pão do Céu. Quem, portanto, suprime este ministro atinge profundamente esta religião, expondo os seus fiéis ao perigo da fome e da morte. Daí a perseguição dos padres.

Em primeiro lugar dos padres ditos «refractários», quer dizer, daqueles que recusaram o juramento cismático. A Assembleia Legislativa expulsa-os de

França. A Convenção deporta-os e ordena a morte daqueles que, recusando deixar a França, fugiram à deportação. Passou-se assim por três fases: 1) é preciso prestar juramento sob pena de ser demitido; 2) é necessário prestar juramento sob pena de exílio; 3) é obrigatório abandonar o território ou deixar-se deportar, sob pena de morte. Passou-se de uma liberdade sob condição a uma imposição absoluta.

Como é que se pôde fazer isto?

Somente pela simples razão de que o Estado revolucionário não suporta a contradição e que, não a suportando, a transforma em crime inexpiável. A evolução é a seguinte: no princípio, a primeira Assembleia revolucionária, a Constituinte, urde a sua própria «constituição civil» cismática, e pretende que todo o clero adira a ela. A sua decepção é grande: todos os bispos, à excepção de quatro, e um pároco em cada dois, não a aceitam. Então zangam-se. Começam por grandes campanhas de injúrias. Dizem aos refractários: sois «antipatriotas», «monstros», «serpentes», «pestíferos», «padres demoníacos»; sois «indignos da existência». «Ah!», exclama a propósito do juramento um membro do clube dos jacobinos de Lorient, «Quem quer que se recuse a este testemunho público da sua fidelidade à pátria, seja considerado como indigno da existência que recebeu no seu seio.» À força de o dizer, acaba-se por pensá-lo: as leis de morte do Terror não são mais do que a conclusão lógica do processo. Todo o terrorismo revolucionário se integra nesta lógica: aquele que não aceita a Revolução e o novo patriotismo é um ser execrável. Merece, pois, a morte. Aquele que não aceita os dogmas dos direitos do homem, quer dizer, para retomar a expressão de Jean-Jacques Rousseau, a «religião civil», deve ser condenado à morte. «Se alguém», afirma Rousseau, «depois de ter reconhecido publicamente estes mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, que seja punido com a morte»[4]. É este o verdadeiro sentido da famosa divisa: «a liberdade ou a morte». Mas então, e a tolerância? Os filósofos das Luzes, de que se reclamam os revolucionários, não terão eles pregado a tolerância? Sim, certamente. Eles disseram e repetiram: é necessário tolerar todas as opiniões. Mas também disseram que não se devia tolerar os intolerantes. Ora, os católicos fervorosos são intolerantes. São «fanáticos» e, como ensinou Voltaire, «é necessário que os homens comecem por não ser fanáticos para merecer a tolerância»[5]. Houve muitas vezes quem se interrogasse por que motivo é que a Revolução, que proclamara a liberdade religiosa, tinha também perseguido a religião. Porque não há dúvida que ela a proclamou, esta liberdade, por diversas vezes. Proclamou-a na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Proclamou-a de novo no 18 Frumário, ano II (8 de Dezembro de 1793), ou seja, em pleno Terror e em plena descristianização. Proclamou-a, finalmente, no 3 Ventoso, ano III (21 de Fevereiro de 1795). Mas esta liberdade tantas vezes e tão solenemente declarada não é a liberdade

que nós entendemos como tal. Ela é de uma outra essência. Está impregnada do espírito de tolerância filosófica, e esse espírito é um espírito de exclusão e de perseguição. Assim se explica muito claramente por que motivo é que a revolução da liberdade persegue a liberdade. Assim se pode compreender qual o motivo por que a Revolução matou 8000 padres, religiosos e religiosas, e milhares de fiéis. Não é a liberdade ou a morte, mas, antes, é a liberdade e a morte.

Restam os padres que não se podem matar – pelo menos para já – porque estão dentro das regras (prestaram juramento). Então a esses forçam-nos a abdicar e a casar. E na verdade houve, desde 1791 e 1792, alguns casamentos de padres (por exemplo, o do bispo Lindet), mas estes casamentos eram voluntários. Agora são quase obrigatórios e fazem-se sob a pressão das sociedades populares, e sob a ameaça da prisão e do cadafalso. São forçados a casarem. São forçados a «despadrarem-se», como se costuma dizer, ao deporem as suas cartas de sacerdócio. E como tinham já cedido para o juramento, estes mesmos padres cedem de novo para se «despadrarem». Vinte mil padres renunciam ao seu sacerdócio, tendo assinado uma carta deste teor: «Eu, abaixo assinado... exercendo o ofício de padre desde o ano..., convicto dos erros por mim demasiado tempo professados, declaro renunciar a eles para sempre.»[6]

Na mesma altura fecham as igrejas. É a segunda medida. Houve dois períodos de encerramento. O primeiro coincide com o «grande» Terror e com os começos da Convenção termidoriana, ou seja, de Novembro de 1793 a Maio de 1795. O segundo vai do golpe de Estado do 18 Frutidor, ano V (4 de Setembro de 1797) ao 18 Brumário, ano VII (9 de Novembro de 1799). Durante estes dois períodos, quase todas as igrejas de França estiveram fechadas por um tempo mais ou menos longo. Algumas, duas ou três semanas, a maior parte durante oito meses, pelo menos, algumas mais ainda. Despojaram-nas previamente de tudo o que continham. Vasos sagrados, mobiliário, quadros, estátuas, tudo desapareceu. Na catedral do Puy chegaram mesmo a levar os confessionários, e com eles fizeram guaritas para a guarda nacional. Alguns santuários foram transformados em armazéns de forragem, outros em paióis. Muitas foram demolidas, quer pelos seus compradores, quer por decisão das comunas. Por exemplo, apenas no departamento do Norte, mais de 400 igrejas são destruídas. Finalmente, várias foram elevadas à dignidade de templos dos novos cultos da Razão ou do Ser Supremo. O culto protestante não parece ter sido poupado. Sabemos, por exemplo, que durante o Terror, na comunidade protestante de Ardéche, todos os pastores cessaram as suas funções e todos os templos foram fechados[7].

Por fim, como terceira medida, foram abolidos os sinais exteriores do culto e instaurado o calendário republicano com a sua semana de dez dias,

os dias numerados, os seus santos, que são legumes ou instrumentos agrícolas, o seu «*décadi*» que deve substituir o domingo, e as suas catorze festas nacionais substituídas às festas cristãs. É a descristianização da paisagem e a descristianização do tempo. Os sinos são desmontados, os calvários deitados abaixo. As pequenas virgens dos nichos nas esquinas das ruas são mutiladas ou deitadas por terra. O tempo tornou-se mecânico e as regiões mudas. Ao contemplar um tal deserto, veio-nos à memória esta estrofe de Vigny em *La Maison du berger*:

AS GRANDES REGIÕES MUDAS LONGAMENTE SE ESTENDERÃO

A descristianização não se fez apenas num dia. Foram precisos anos, todos esses anos do Terror e da perseguição frutidoriana. Com métodos diferentes. Em 1793 e 1794, são os «patriotas», as sociedades populares e os clubes que tomam a iniciativa. Depois do Frutidor, o Estado toma nas suas mãos este assunto. A partir de 1797, a descristianização é administrativa. Avança como uma máquina de arrancar raízes, a golpes de leis, de decretos e de circulares. Por exemplo, em 1798, o ministro do Interior, François de Neufchâteau, exige que lhe sejam transmitidos os autos das novas festas nacionais, em todas as comunas do território da República.

Em 1799, haverá ainda uma religião em França? Sim, há, mas é uma religião secular. É a religião da nação, da lei, da liberdade, da natureza, da razão e de outras abstracções divinizadas. O culto da Razão foi inaugurado em Notre-Dame de Paris em 10 de Novembro de 1793. Mlle. Maillard, bailarina da Ópera, incarna a Razão. Enverga um vestido branco e um manto azul, e na cabeça ostenta um barrete vermelho. Passeiam-na em procissão, mas não se trata de uma cerimónia religiosa. Mlle. Maillard não é um ídolo. Encontra-se ali apenas como figurante. Toda a liturgia consiste no canto do Hino à liberdade de Gossec e Chénier:

> Desce, ó Liberdade, filha da Natureza!
> O povo reconquistou o seu poder imortal.
> Sobre os pomposos destroços da antiga impostura,
> As suas mãos reerguem o teu altar.

O culto do Ser Supremo, instituído por Robespierre, já tem pouco de religioso. É, certamente, menos materialista do que os outros cultos. Os seus sectários admitem a imortalidade da alma. Em 18 Floreal, ano II (7 de Maio de 1794), segundo o relatório de Robespierre, a Convenção ordena

que seja gravada no frontão de todas as igrejas (algumas delas ainda a conservam) a seguinte inscrição: «O povo francês reconhece a existência do Ser Supremo e a imortalidade da alma.» Mas, olhando mais de perto para ele, este «Ser Supremo» não tem qualquer consistência. É um deus para deístas, um deus sem palavras e sem amor. Aliás, o seu culto não dura muito tempo. Depois da queda de Robespierre, retorna-se declaradamente à religião civil. «A lei», afirma um comissário do Directório, «é uma religião civil.» Alguns historiadores pretenderam que a Revolução tinha querido substituir a religião cristã em vigor por uma religião pouco mais ou menos da mesma natureza, mas mais simples, mais esclarecida, uma espécie de cristianismo mais despojado. No que diz respeito a Robespierre, poderia ser verdade, mas não em relação aos outros. O que os hébertistas, primeiros autores da descristianização de 1793, pretendem, e o que querem os frutidorianos, é abolir toda a religião, é substituir o cristianismo pelo Estado e pela nova pátria. A religião, declara em 1795 Boissy d'Anglas, deve desaparecer porque ela «embruteceu a espécie humana»[8]. É necessário ter presente que, quando combatem o cristianismo, os homens da Revolução travam um combate político e social. Para eles, se o «fanatismo» – designam assim o catolicismo – é odioso, é porque, na linguagem deles, é «anti-social». Se os padres devem ser proscritos, é porque eles são, diz uma circular do Directório do departamento do Norte, «seres ferozes, exclusivos, insociáveis»[9]. O distrito de Beaumont-Grenade, na Haute-Garonne, declara querer prosseguir com «a destruição de uma casta tão malfeitora e perigosa»[10]. Acreditamos que esta é verdadeiramente a razão mais forte de uma perseguição tão encarniçada. Os padres não são somente rebeldes à lei. São também, e sobretudo, os inimigos da sociedade. Os padres, e com eles, aqueles que os seguem ou que, tal como os vendeanos, os defendem.

Há nesta vontade destrutiva mais do que uma vontade fria. Encontra-se nela também – por que não dizê-lo – como que um ódio satânico. Este ódio, podemo-lo sentir quando se folheiam os autos dos interrogatórios dos camponeses vendeanos presos em massa após a derrota do «exército católico e monárquico» em Savenay, em Dezembro de 1793, e transferidos para as prisões de Nantes e de Angers. Porque nestes documentos está patente todo o furor dos comissários políticos encarregados de questionar os prisioneiros. Muitos destes últimos foram encontrados na posse de rosários e medalhas do Sagrado Coração de Jesus e até mesmo, por vezes, de livros de devoção, como a *Imitação de Cristo*. Ora, a simples visão destes objectos inspira aos comissários uma raiva desvairada. Apreendem-nos, laceram-nos, espezinham-nos e lançam-nos no fogo. Eis, por exemplo, uma reacção de Brutus Thierry, presidente do «comité de vigilância» de Angers, transcrita pelo próprio. O interrogatório dirige-se a uma mulher de 54 anos, viúva de um tecelão. Thierry

encontra-a, diz ele, «munida de um terço que eu fiz em bocados», e de «um livro que lancei ao fogo». Estas coisas são, escreve ele nos autos, «imundícies», «sinais de fanatismo». E acrescenta: «Ela merece a morte»[11].

A perseguição contra o cristianismo não é, portanto, somente violenta. Ela é assustadora. É de natureza a fazer ceder os mais resolutos. Aliás, muitos cederam. É curioso que os historiadores minimizam frequentemente estas derrotas. Um grande número deles, com efeito, parece acreditar que a perseguição não surtiu efeito sobre os cristãos. Ao ler alguns, imaginaríamos todo um povo levantado contra a opressão, unânime na sua fidelidade ao culto e obtendo no final, à força de combates e de resistência, a liberdade religiosa e a reconciliação com Roma. A realidade não corresponde de modo algum a esta imagem idealizada. Em primeiro lugar, muitos deles submeteram-se. Metade dos sacerdotes seculares prestou o juramento cívico e aderiu assim ao cisma. Não se trata de uma proporção ínfima. E metade desta metade abdicou, renunciando às funções sacerdotais. Quanto aos fiéis, houve muitos que, pela força das circunstâncias, se desabituaram de frequentar as igrejas e de recorrer aos sacramentos. Verificou-se durante estes dez anos um abandono maciço da prática religiosa. Em 1801, 50 por cento dos franceses já não celebram a Páscoa (90 por cento faziam-no em 1789). A Igreja de França tornou-se um campo de escombros.

«Desde a destruição do paganismo», escreverá Lamennais em 1808, «que a história não propõe um segundo exemplo de uma degeneração tão ampla e tão profunda»[12]. A perseguição, portanto, foi eficaz e, aliás, todas as perseguições violentas o são. Por conseguinte, se falamos de resistência, e vamos agora referirmo-nos a ela, não devemos dizer «A perseguição foi vã por causa da resistência», mas devemos antes dizer «Se não tivesse havido resistência, a perseguição teria aniquilado tudo, ou quase tudo.» Isto não é diminuir o mérito da resistência mas, ao contrário, prestar-lhe a melhor homenagem e a mais fiel à verdade.

Esta resistência é uma recusa.

Em primeiro lugar, a recusa dos sacerdotes seculares de prestarem o juramento cismático.

Em seguida, a recusa dos monges e dos religiosos de deixarem as suas casas, quando, na Primavera de 1790, os comissários delegados pela Assembleia os incitam à deserção. Nota-se uma maioria de recusas entre os homens, e uma quase unanimidade entre as religiosas. Severo desmentido à propaganda da filosofia das Luzes, que apresentava os religiosos e as religiosas como se fossem prisioneiros. Singulares prisioneiros estes que se recusam a sair quando lhes abrem a porta da prisão!

Em Agosto de 1792, toma-se a decisão de acabar com isso. Põem-nos na rua. Proíbem-nos de reconstituir as suas comunidades. Mas as religiosas

vão passar por cima dessa proibição. Formam conventos clandestinos onde continuam a observar a regra. Descobrem-nas, prendem-nas, condenam-nas. Nada feito: na prisão, e até ao pé da guilhotina, elas continuam a vida conventual. Quando, em Maio de 1794, 32 religiosas pertencendo a quatro congregações diferentes são encerradas juntas na prisão de Orange, reúnem-se na mesma sala e decidem adoptar a mesma regra. «O seu primeiro pensamento foi o de adoptarem a mesma regra, uma vez que iriam ter o mesmo destino.»[13] Às nove horas, quando são chamadas as que devem comparecer perante os juízes, põem-se de joelhos e rezam durante todo o tempo da audiência. Às seis horas, quando o rufar do tambor anuncia a partida das suas companheiras para o cadafalso, recitam as preces dos agonizantes, depois erguem-se e cantam o *Laudate Dominum*.

Finalmente, recusa dos fiéis. Estes associam-se à recusa dos seus padres. Quando os novos párocos ajuramentados chegam às paróquias, na maior parte das vezes são rejeitados pelas populações, que não assistem às suas missas, os insultam e lhes tornam a vida insuportável. Uma tal recusa pode parecer dura e rígida, mas não poderíamos negar que é meritória. Meritória, porque sacrílega. Sacrílega, porque infringe a lei. Ora, a lei revolucionária não é uma lei qualquer. É uma divindade. Os primeiros cristãos eram constrangidos a prestar culto ao «Génio» do imperador. Os cristãos dos tempos revolucionários são convidados a adorar a lei, sob pena de terríveis castigos. «A insurreição contra uma lei», disse um dia um «patriota», «é o maior crime de que um cidadão possa ser culpado; por este crime dissolve a sociedade... Está aí o verdadeiro crime de lesa-nação»[14]. Fórmulas deste género merecem ser meditadas. Fazem-nos compreender melhor a crueldade da perseguição. Permitem explicar o genocídio vendeano e o furor implacável com o qual todas as revoltas foram reprimidas.

A resistência, com efeito, toma por vezes a forma de revolta. Há a Vendeia, a *chouannerie*[15], os movimentos de Lozère e do Berry. A sublevação vendeana é aquela cujo carácter religioso é mais marcante. Marchando sobre Jallais em 13 de Março de 1793, com 500 homens – é uma das primeiras acções da guerra –, Cathelineau faz estacar as suas tropas. «Meus amigos», diz-lhes ele, «não esqueçamos que combatemos pela nossa santa religião.» Ajoelha-se, benze-se e entoa o *Vexilla Regis*[16].

A alma da resistência é a Igreja clandestina. Durante o Verão de 1781, ela começou a sua vida escondida, a fim de que os sacramentos fossem administrados e que a missa fosse celebrada. «A missa», diz São Francisco de Sales, «constitui a alma da piedade e o centro da religião cristã»[17]. Isto verificou-se comprovadamente nos tempos revolucionários. Então nada conta mais do que a missa. Nada conta mais na Igreja clandestina, nestas novas catacumbas, que celebrar e participar da missa. A missa será celebrada a qualquer preço,

nas condições mais inverosímeis e nos esconderijos mais desconfortáveis. A história mais inacreditável é a de Mme. Bergeron, que instalou em casa dela, em Paris, no seu armazém de quinquilharias, exactamente em frente do tribunal revolucionário, uma capela clandestina onde a missa era celebrada todos os dias, durante 18 meses. Os que celebram essas missas arriscam a sua vida, mas também da mesma forma os fiéis que nelas participam. Querem um exemplo? Eis Louise Poirier, Barré de casada, camponesa do Longeron em Maine-et-Loire. Foi interrogada em 20 de Janeiro de 1794 pelo comité revolucionário de Cholet. São-lhe colocadas duas perguntas: «Assististe à missa do padre constitucional?» e «Assististe à do antigo pároco?» À primeira pergunta ela responde não. À segunda responde sim. Isto é suficiente. O seu destino está traçado. É condenada à morte[18]. Era fácil inverter as respostas. Teria sido poupada. A Igreja conta-a entre os seus mártires. Foi beatificada em 1983.

Quantos serão estes mártires cristãos? A Igreja já retirou do esquecimento vários dentre eles e propô-los à veneração dos fiéis: 870 foram reconhecidos pela Congregação Romana para as Causas dos Santos e Beatificados. Entre eles encontram-se as 16 carmelitas de Compiègne, as 13 ursulinas de Valenciennes, os 191 mártires de Setembro de 1792, assassinados nas prisões dos Carmelitas, de Saint-Firmin e da Abadia, os 19 mártires de Laval, os 99 mártires de Avrillé, perto de Angers (dos quais 84 leigos) e o Pe. Adrien Toulorge, religioso premonstratense[19], de 36 anos de idade, guilhotinado em Coutances no dia 13 de Outubro de 1793. Outras causas estão a ser examinadas, entre elas a de 110 crianças de menos de sete anos, massacradas em Lucs-sur-Boulogne, na Vendeia, pela «coluna infernal» do general Cordellier, e a de 64 sacerdotes e religiosos deportados para Rochefort e encerrados durante meses em dois navios negreiros ancorados no porto e transformados em cárceres flutuantes.

Uma lista como esta já é impressionante. Mas o historiador, sem por isso estar a antecipar o julgamento da Igreja, pode acrescentar-lhe muitas outras vítimas, cuja causa não será apresentada, mas que, embora não seja permitido prestar-lhe um culto público, perderam sem sombra de dúvida a vida por causa da sua fé. Encontramo-las em todas as regiões de França: em Clairac, o abade de l'Artigue, massacrado por uma turba enlouquecida em 26 de Julho de 1792; em Nantes, os 143 padres afogados no Loire em Dezembro de 1793; em Toulouse, o abade Duchein guilhotinado em 7 de Novembro de 1793; em Paris, Anne Poulain e a sua criada Marguerite, condenadas à morte em 21 de Dezembro de 1793 por terem escondido um religioso proscrito; em Paris ainda, o abade de Fénelon, sobrinho-neto do autor de *Télémaque*, capelão dos pequenos Saboianos da capital, guilhotinado em Junho de 1794; em Montpellier, Marie Coste, uma camponesa, guilhotinada em 3 de Maio de 1794 por ter dado alimentação a um padre proscrito... E em tantos outros lugares,

tantas outras vítimas. O martirológio da Revolução Francesa é longo, rico e variado. Faz lembrar o dos primeiros tempos do cristianismo.

Quando sobreveio a Revolução, os espíritos iluminados saudaram nela o fim da religião cristã. De facto, por um momento, pôde pensar-se que esta religião estava próxima do seu desaparecimento. O cristianismo encontrava-se de tal modo ligado ao destino da antiga monarquia que tudo levava a crer que a morte do rei deveria arrastar também o seu. Pensar deste modo seria esquecer que a religião de Cristo tinha precedido os reis do Ocidente. O cristianismo sobreviveu. Para retomar a imagem de Chesterton, «Cristo nasceu uma outra vez». O sacrifício dos mártires anunciou o seu renascimento.

JEAN DE VIGUERIE,
Professor honorário na Universidade Lille-III

XI

A GUERRA DA VENDEIA GUERRA CIVIL, GENOCÍDIO, MEMORICÍDIO

1793-1993, mais de dois séculos nos separam daquilo a que se costuma pudicamente chamar as Guerras da Vendeia. E, no entanto, se há um período pouco conhecido da história de França, é sem dúvida este. De facto, trata-se de distinguir três grandes fases:

– A guerra propriamente dita, que vai de Março de 1793 a Dezembro do mesmo ano e que termina com a derrota de Savenay: é uma guerra civil, certamente atroz, mas guerra civil antes de mais;

– A enunciação, a concepção, a planificação e a realização de um sistema de aniquilamento e de despovoamento, de um «populicídio» como lhe chamam os revolucionários, da Vendeia e dos vendeanos, que nós, contemporâneos, assimilamos a um genocídio segundo a definição de Nuremberg, que começa em Abril de 1793 e termina com a queda de Robespierre;

– A manipulação da memória que se traduz por um memoricídio.

A GUERRA DA VENDEIA: ANTES DE MAIS UMA GUERRA CIVIL (MARÇO DE 1793-DEZEMBRO DE 1793)

Em Março de 1793, a Vendeia militar (770 comunas repartidas por 10 000 km^2 e quatro departamentos: o norte da Vendeia e de Deux-Sèvres, o sul do Maine-et-Loire e o Loire-Inferior) insurge-se unanimemente e pega em armas contra a Convenção. Pressentia-se o acontecimento, os responsáveis locais alertavam para ele, mas a Convenção recusava-se a acreditar em tal.

Tem sido avançado um certo número de explicações quanto à origem do movimento. A resposta impõe-se por si mesma pela sua evidência. Os habitantes foram encurralados e insurgem-se a fim de defender aquilo que têm de mais precioso: a liberdade, em sentido lato, e particularmente a liberdade religiosa. A Convenção, que quer criar uma nova ordem, não o consente. O único recurso local torna-se então a resistência armada segundo os princípios

já definidos por São Tomás de Aquino e retomados pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de Junho de 1793 (art. 35): «Quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada porção do povo, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres.»

O elemento detonador é, indiscutivelmente, o recrutamento de Março de 1793. A França, depois de ter declarado guerra ao estrangeiro, em 20 de Abril de 1792, com o intuito de exportar a Revolução, sofre uma série de derrotas a tal ponto que, para fazer frente à invasão que se segue, é obrigada a recrutar 300 000 homens. As municipalidades são encarregadas da selecção dos recrutas. São escolhidos preferencialmente os opositores locais. A partir de então, os vendeanos já não têm escolha: ou defendem um regime detestado, perseguem os seus padres, parentes ou amigos, e deixam as populações ainda mais desarmadas e desprotegidas ante o poder abusivo do Estado, ou dão início à resistência, quer dizer, à rebelião.

Como fazem notar os contemporâneos, contrariamente ao que se passa na Bretanha, a revolta é espontânea e generalizada. Em poucos dias, os vendeanos vão fazer desaparecer a ordem estabelecida, destruir os seus símbolos (bandeiras, tambores, registos de estado civil, etc.) e restabelecer a antiga ordem com a sua estrutura tradicional: a fábrica ou confraria da Igreja. Os novos chefes são eleitos por sufrágio universal, ou seja, com a mão levantada, o que suscitará da parte de Napoleão I o seguinte comentário: «Os próprios exércitos vendeanos estavam dominados por este grande princípio [a igualdade].» O poder executivo é confiado a capitães de paróquia secundados por uma hierarquia.

Este movimento espontâneo é, antes de mais, popular. Nenhum nobre, como Charettte, Bonchamps, La Rochejaquelein, Lescure..., aceita, pelo menos numa primeira fase, os comandos que lhes são oferecidos: os insurrectos irão ter de os ameaçar para que se decidam a aceitá-los, aliás contrafeitos, mas nenhum tem quaisquer ilusões quanto ao resultado da insurreição. O caso de Charette, que os seus camponeses tiram de debaixo do leito, tornou-se lendário.

Imediatamente – e é sem dúvida a grande especificidade da Vendeia militar, e que explica as suas capacidades de resistência –, a população organiza-se no terreno e divide-se em três grupos. O primeiro, constituído pela parte não combatente da população, tem por missão essencial a manutenção dos solos e do gado. O segundo e o terceiro dizem respeito aos homens em idade de usar armas (a partir dos 13 anos). São encarregados da defesa dos territórios locais (os moinhos, no contexto desta defesa, desempenham um papel de relevo como postos de observação e meios de transmissão de informações, designadamente com a utilização das velas segundo um código estabelecido) ou de alimentar os efectivos do exército católico e monárquico. Este exérci-

to, tal como foi definido em 7 de Agosto de 1793, é composto por permanentes e não permanentes, cujos efectivos são impossíveis de avaliar. À cabeça encontra-se um estado-maior, um conselho superior composto por um general-em-chefe, um segundo comandante, generais, cada um deles afecto a tarefas muito concretas: aquartelamento, armamento, impressão, etc.

Este exército é composto, pelo menos numa primeira fase, de três conjuntos: o exército do Loire sob o comando de Bonchamps, o Exército do Centro com d'Elbée, o Exército do Marais com Charette. Também neste aspecto não é de subestimar a organização e a estratégia destes elementos concebidos por oficiais de valor, como Charette, La Rochejaquelein..., e antigos milicianos que, entre outros, e no quadro de campos de treino, introduzem os recrutas no manejo das armas e na obediência.

O resultado desta organização é o Grande Conselho da Vendeia militar, designado por Conselho de Châtillon. Criado depois da crise de Fontenay-le-Compte, segundo os conselhos do abade Bernier e d'Elbée, ele administra o território revoltado em nome do rei Luís XVII e, por conseguinte, publica decretos e portarias. A presidência de honra cabe, ao princípio, ao bispo d'Agras, a presidência efectiva a Donissens, o secretariado ao abade Bernier. Em 12 de Junho, o Conselho escolhe como primeiro generalíssimo um camponês de Pin-en-Mauges, Jacques Cathelineau, almocreve, vendedor ambulante de profissão. Ferido de morte, em 29 de Junho de 1793, quando da batalha de Nantes, morre em 14 de Julho seguinte. Suceder-lhe-ão d'Elbée, Henri de La Rochejaquelein, Louis de La Rochejaquelein, Fleuriot e Sapinaud.

No início da insurreição, os vendeanos dispunham quase só de armas rústicas: facas, forquilhas, foices e algumas espingardas de caça. Depois, as armas confiscadas aos azuis completarão este arsenal. A artilharia contará até 130 peças. Só a tomada de Saumur, em 9 de Junho, faculta 15 000 espingardas e uns 50 canhões.

Face a esta invasão, os azuis reagem frouxamente por falta de meios e de coordenação. São preparados alguns planos bastante vagos, sendo o mais célebre o que consiste em esmagar a insurreição atacando em cinco direcções ao mesmo tempo a partir da Vendeia, de Deux-Sèvres, do Maine-et-Loire, de Vienne e de Indre-et-Loire: foi classificado de improcedente em razão do contexto.

Em 18 de Junho, os vendeanos apoderam-se sem dificuldade de Angers. Charette propõe, então, atacar Nantes, que representaria «um outro valor» e permitiria alcançar a união com a margem direita, ou seja, com a Bretanha. A cidade está mal defendida e a guarnição compõe-se de não mais de dois batalhões, isto é, 12 000 homens. Os representantes do povo, com o conselho municipal à cabeça, amedrontados, fogem, mas retrocedem depois de serem confrontados por uma tropa vendeana na estrada de Vannes: a energia do

maire, Baco de la Chapelle e a sorte farão o resto. Em 29 de Junho, o recontro acaba com uma verdadeira derrota para os vendeanos, com repercussões importantes tanto sobre o moral das tropas como sobre o enquadramento, tendo Cathelineau sido ferido mortalmente.

A partir dessa altura, a guerra evolui diferentemente. As forças em presença estão reequilibradas e as vitórias nos dois campos sucedem-se às derrotas e reciprocamente. É, sem qualquer dúvida, o momento alto da guerra civil. De uma e de outra parte, tem-se a noção de que este período é decisivo e daí a aspereza dos combates. Châtillon, Montaigu, Mortagne, etc. são à vez conquistados e reconquistados pelos beligerantes. A chegada do Exército de Mayence, no mês de Setembro, dotado de 16 000 homens de todas as armas e colocado sob o comando do general Kléber, um militar brilhante e hábil estratega, parece romper o equilíbrio das forças em presença em favor dos azuis. O «choque» de Torfou, em 19 de Setembro, é no entanto catastrófico para a Convenção e, depois de cinco horas de combates mortíferos, a Vendeia sai aparentemente reforçada. Todavia, é o fim da unidade dos vendeanos pois os generais, em desacordo sobre os objectivos a atingir, decidem bater-se separadamente. Desde então, verifica-se uma sucessão de erros estratégicos que condenam inexoravelmente a Vendeia, tanto mais que perde os seus principais chefes: Bonchamps, Lescure e d'Elbée, ao mesmo tempo que o exército republicano se reestrutura e é dotado de meios poderosos.

No princípio de Outubro e mais exactamente em seguida à derrota de Cholet, em 17 de Outubro, os chefes vendeanos compreendem que tudo está acabado, pelo menos no que respeita ao território da Vendeia militar. Para todos, a sobrevivência parece consistir no êxodo para além do Loire, em direcção a Granville, onde esperam encontrar viveres, armas e homens. A tragédia vai durar dois longos meses: em 14 de Novembro, o ataque de Granville é um fracasso e significa o regresso ao «país». Cada «choque», cada vitória ou derrota precipita o resultado final que já se tornou evidente. A partir de 21 de Dezembro, é o toque de rendição em Savenay, como o descreve o célebre relatório do general Westermann, redigido em plena crise: «Já não há Vendeia, cidadãos republicanos, foi morta sob os golpes do nosso sabre livre, com suas mulheres e filhos. Acabo de a enterrar nos pântanos e nos bosques de Savenay. Seguindo as ordens que me tínheis dado, esmaguei as crianças sob os pés dos cavalos e massacrei as mulheres que, pelos menos essas, não gerarão mais bandidos. Não tenho um único prisioneiro por que me possam recriminar, exterminei tudo... Os meus hussardos têm todos eles presos à cauda das cavalos tiras dos estandartes dos bandidos. As estradas estão semeadas de cadáveres. Há tantos que, em vários locais, formam pirâmide. Fuzila-se sem parar em Savenay porque a cada instante chegam bandidos que pretendem entregar-se como prisioneiros. Kléber e Marceau não se encontram lá. Não

fazemos prisioneiros, seria necessário dar-lhes o pão da liberdade e a piedade não é revolucionaria...»

A grande Vendeia já não existe. Começam então a pôr em prática o genocídio.

O GENOCÍDIO VENDEANO (ABRIL DE 1793-JULHO DE 1794)

O advogado Villenave, a 15 de Dezembro de 1794, por ocasião do processo Carrier, testemunha em termos muito precisos sobre o contexto: «Depois das batalhas de Mans e de Savenay, a Vendeia foi aniquilada. Não restavam senão alguns pelotões rebeldes que Charette, Stofflet e La Rochejaquelein se esforçavam por engrossar. As comunas entravam de novo na ordem. Iriam ficar inteiramente submetidas: apenas a clemência, a brandura, a amnistia podiam fazer regressar a paz a estas infelizes regiões...»

Mas a Convenção decidiu de modo diferente. Hentz e Francastel, comissários da República, explicam-se a este respeito no quadro de um longo relatório de 38 páginas redigidas para a Convenção no Vindemiário, ano II: «A ideia de uma amnistia era odiosa e a dignidade nacional rejeitava-a [...] apesar de a Guerra da Vendeia estar politicamente terminada» daí o «sistema», prosseguiam eles, «proposto pela Convenção de que não haveria outro meio de fazer regressar a calma a esta região senão fazer sair dela todos os que não eram culpados e obstinados, exterminando o resto e repovoando-o o mais rapidamente possível com republicanos que defenderiam os seus lares...»

A ideia de exterminar a população vendeana é formulada pela primeira vez em 4 de Abril de 1793 por alguns políticos e oficiais superiores. O ministro Barère[1], em Julho de 1793, propõe pessoalmente «um plano de destruição total» por razões militares, por ocasião de um discurso que passou à posteridade: «Destruí a Vendeia! Valenciennes e Condé já não estão sob o poder do Austríaco; o Inglês já não se ocupará mais de Dunquerque, o Reno será liberto dos Prussianos; a Espanha ver-se-á fragmentada, conquistada pelos Meridionais. Destruí a Vendeia! E Lyon já não resistirá mais, Toulon insurgir-se-á contra os Espanhóis e contra os Ingleses e o espírito de Marselha erguer-se-á à altura da revolução republicana [...] a Vendeia e ainda outra vez a Vendeia, eis o combustível político que devora o coração da República francesa; é aí que é preciso desferir o golpe [...] é preciso espalhar a desolação até mesmo ao fim da paciência deles...» No dia 1 de Agosto[2], a Convenção vota a destruição da Vendeia: florestas, bosques, matas devem ser abatidos, o gado apreendido, as habitações confiscadas,

as colheitas apanhadas. Segue-se, no dia 1 de Outubro do mesmo ano, a lei de exterminação[3]: «Soldados da liberdade, é preciso que os bandidos da Vendeia sejam exterminados antes do fim do mês de Outubro: a salvação da pátria assim o exige; a impaciência do povo francês o ordena; a sua coragem deve pô-lo em prática. O reconhecimento nacional aguarda nesta altura todos aqueles cujo valor e patriotismo terão consolidado para sempre a liberdade e a república.» A formulação é deliberadamente generalizada e como nenhuma definição é dada ao qualificativo de bandido, os responsáveis locais, encarregados das operações, exigem precisões por escrito. As respostas não tardam: «diz respeito a todos os residentes, tanto azuis como brancos.» Aliás, o advogado Villenave colocará mais tarde, por ocasião do processo Carrier, a seguinte questão: «O que se devia entender então por este vocábulo "bandidos"? Dizia apenas respeito aos rebeldes ainda armados? Incluía também os rebeldes ainda armados entrados de novo na ordem e todos os habitantes da Vendeia.» «A Vendeia», exclama Turreau[4], general-em-chefe do Exército do Oeste, deve ser um cemitério nacional...» Os relatórios políticos e militares são de uma precisão eloquente; é necessário prioritariamente eliminar as mulheres «sulcos reprodutores» e as crianças «porque virão a ser elas os futuros bandidos». Desaparece igualmente o risco das represálias e da vingança. Criam mesmo campos de extermínio que lhes são reservados, como em Noirmoutier. Em Bourgneuf e Nantes, organizam afogamentos especiais para as crianças.

Os vendeanos não devem mais reproduzir-se, daí o recurso a um simbolismo macabro que consiste em cortar os sexos masculinos para fazer deles, entre outras coisas, brincos ou para os pendurar à cintura como outros tantos troféus, ou ainda fazer explodir cartuchos no aparelho genital das mulheres. Ai daquele que proteja «essas lobas e esses lobachos». O carrasco Lamberty sofrerá por causa disto a terrível experiência: «Por ter roubado alguns ao afogamento», é preso e condenado à morte. É certo que algumas crianças são «confiscadas» por habitantes de Nantes, mas não podem conservá-las consigo, a não ser que prometam garantir a sua «regeneração». A questão dos vendeanos azuis é repetidamente abordada. Não há dúvida, são republicanos e provaram-no, mas são também vendeanos, o que por si só constitui o maior dos crimes. Decide-se, portanto, eliminá-los também: «A morte de um patriota é pouca coisa quando se trata da salvação pública», explica o general Grignon. Carrier é definitivo: «Aliás», pontifica ele, não pode haver mais vendeanos. Posso afirmar-vos que não ficou um único patriota na Vendeia. Todos os habitantes desta região tomaram parte mais ou menos activa nesta guerra.» Os representantes Hentz, Garreau e Francastel são também categóricos[5]: «Todos os habitantes agora residentes na Vendeia são rebeldes, todos encarniçados [...]. Chegados a este ponto, a guerra não poderá estar

completamente terminada senão quando já não existir um só habitante na Vendeia.» Esta vontade declarada de extermínio total deixa estupefactos os republicanos que não estão ao corrente das ordens emitidas. Alguns deles, como o *maire* de Fontenay-le-Comte, Mariteau, manifestam por escrito a sua surpresa e indignação perante esta violência: «Em 12 [Nivoso ano II] o horror do cenário aumenta, o general Amey parte com a sua coluna e incendeia todas as granjas desde La Rochelle até Herbiers. Numa distância de três léguas, nada foi poupado. Os homens, as mulheres, mesmo as crianças de peito, as mulheres grávidas, todos pereceram às mãos da sua coluna. Em vão alguns infelizes patriotas, com os certificados de civismo na mão, intercederam pelas suas vidas a esses possessos; não foram escutados; degolaram-nos. Para acabar de descrever as perversidades deste dia, é necessário dizer que os fenos foram queimados nas granjas, os cereais nos celeiros, os animais nos estábulos e, quando alguns desgraçados agricultores, bem conhecidos pelo seu civismo, tiveram a infelicidade de serem encontrados a desamarrar os seus bois, não foi preciso mais nada para serem fuzilados. Chegaram mesmo a disparar e a abater a tiro os animais que fugiam [...]. O general Grignon chegou com a sua coluna a Les Herbiers. Fomos procurá-lo para conferenciar com ele; fizemos-lhe ver que a lei proibia expressamente queimar os cereais e as forragens. Exortámo-lo a poupá-los em operações ulteriores. Retorquiu-nos que as ordens eram essas, mas que não eram executadas. Acrescentou, quanto a Les Herbiers, que devíamos estar satisfeitos porque o seu colega Amey lá tenha estado, porque sem isso todos os habitantes, sem distinção de patriota ou de qualquer outra coisa, teriam sido fuzilados, já que as ordens do general-em-chefe abrangiam as de massacrar, fuzilar e incendiar tudo o que encontrassem na sua passagem, e que ele próprio tinha fuzilado municipalidades inteiras revestidas das suas faixas.»

Em 7 de Novembro[6], a Convenção, por ocasião de uma sessão solene, vai ainda mais longe e risca do mapa da França a Vendeia para passar a designá-la por departamento «*Vengé*». O seu raciocínio é lógico: como um homem não pode revoltar-se contra a República, o vendeano não pode, pois, ser considerado como tal e visto que os não-homens não podem possuir bens, portanto um território, este território não pode continuar a ter nome: por conseguinte, a Vendeia é «desbaptizada». Como é necessário regenerar esta terra, entre outras medidas com o repovoamento com bons republicanos, dá-se-lhe um novo nome: o departamento «*Vengé*».

Até finais de Dezembro de 1793, estas decisões não passaram de teoria: as tropas republicanas não controlam o território insurrecto. A partir de Savenay, a situação é diferente e a Convenção decide passar à acção e dotar-se com os meios adequados. Desde então, a missão terrorista passa antes de qualquer outra coisa.

Carrier[7] nega a si mesmo o menor sentimento magnânimo: «Que não nos venham pois falar de humanismo para com estes ferozes vendeanos; serão todos exterminados; as medidas adoptadas asseguram--nos um imediato regresso à tranquilidade neste país; mas é preciso não deixar um único rebelde, porque o seu arrependimento nunca será sincero...» Lequinio[8] exige mesmo que não se faça mais prisioneiros: «A raça é maldita.» Alguns departamentos, embora afastados do quadro da Vendeia militar, tomam medidas similares. É o caso do Eure[9]: «Deixá-los escapar», escreve o representante do povo, em 20 Pluvioso, ano II, «seria partilhar o crime da sua existência.»

É necessário, então, passar da teoria à prática: o problema não é de fácil tratamento porque importa eliminar 815 000 habitantes que, além do mais, são «tão maus republicanos» que se recusam a submeter-se, e aniquilar um território de 10 000 km^2 de difícil acesso.

Deve-se distinguir três grandes fases.

A primeira corresponde a uma fase científica. A ideia é simples, embora difícil de concretizar por razões técnicas: trata-se, em conformidade com os desejos e as leis da Convenção e do Comité de Salvação Pública, de aplicar meios de eliminação em grande escala dos mais eficazes de que se disponha. Para o fazer, solicita-se os serviços de um dos maiores químicos da época: Antoine Fourcroy, que não irá ser capaz de encontrar a solução. Um farmacêutico de Angers, físico de profissão e alquimista, de nome Proust, propõe a arma química que consistiria em «um fermento próprio para tornar mortal o ar de uma região inteira». Inventa, portanto, «uma esfera de couro cheia de um composto cujo vapor libertado pelo fogo devia asfixiar numa grande distância em redor qualquer ser vivo». O ensaio com carneiros em Ponts-de-Cé, na presença de deputados, não surtiu efeito «e ninguém se sentiu incomodado».

Outros, como o general Santerre, propõem o recurso às minas: «Minas, minas à força!... Emanações soporíficas! E depois cair-lhes em cima...» Carrier submete à consideração a utilização do veneno: «O que fazeis», explica ele em 9 de Novembro de 1793, «é belo, sem dúvida, mas onde é que isto irá levar a nação? Talvez a uma vitória? Que fazem ao povo as vossas vitórias que não acabam com nada? É imperioso utilizar os meios extremos. Vós libertastes o país de uma chaga que o devora. O veneno é mais seguro que toda a vossa artilharia. Não receeis, pois, pô-lo em prática. Fazei envenenar as nascentes de água. Envenenai o pão que abandonareis à voracidade deste miserável exército de bandidos, e deixai que faça efeito. Tendes espiões entre esses soldados do Papa que uma criança conduz. Deixai-os com este presente e a pátria ficará salva. Vós matais os soldados de La Rochejaquelein a golpes de baioneta, matai-os a golpes de arsénico, isso é menos dispendioso e mais cómodo. Desvendo-vos este conselho ao qual já fiz aderir a minha sociedade

popular e com *sans-culottes* como vós nada mais preciso de dizer.»

Estes projectos de envergadura, apesar de um começo de execução, são abandonados, por se revelarem inseguros, e substituídos por medidas empíricas pontuais como a guilhotina, alcunhada de «a navalha de barba nacional», «o moinho do silêncio» ou «a santa mãe», a bala, a baioneta, o sabre e a coronha das espingardas. Todavia, confessado pelos próprios republicanos, o conjunto destes meios é excessivamente lento, portanto ineficaz e, sobretudo, demasiado dispendioso; o carrasco encarregado da guilhotina recebe 59 libras (50 libras para ele, 9 libras para o transportador) por cada cabeça cortada; as balas são raras e sobretudo destinadas ao esforço de guerra ligado à conquista exterior; as baionetas e os sabres quebram-se com demasiada facilidade sob os choques repetidos e as coronhas de que se servem como se fosse uma maça para fazer rebentar os crânios dos vendeanos alinhados em «rosário» não são suficientemente sólidas. E, mais ainda, os carrascos-soldados, insuficientemente aguerridos, tornam-se rapidamente ineficazes porque se revelam «demasiado sensíveis». Quanto ao problema financeiro, parte-se do princípio que o executado deve pagar a sua execução e, à falta disso, pagarão as comunas revoltadas e os departamentos, tudo completado pela venda em leilão das roupas, dos dentes, dos cabelos, etc, dos condenados. Racionalizar-se-á e globalizar-se-á o sistema pela Comissão de Subsistência, comissão dirigida pelo inspector-geral Jean-Baptiste Beaudesson, encarregada da pilhagem da Vendeia.

As cidades, grandes e médias, são transformadas em centros de extermínio através, entre outros métodos, das «antecâmaras da morte» e dos afogamentos. «As antecâmaras da morte», expressão de Carrier, são compostas por prisões, como a de Bouffay em Nantes, campos a céu aberto, sobretudo os campos das ilhas do Loire, e barcos-prisões de Angers, de Ponts-de-Cé, Nantes, etc. Estes lugares eram concebidos como outros tantos «*mouroirs*», segundo a expressão de moda em Nantes. Esperavam que os prisioneiros amontoados uns em cima dos outros fossem morrendo naturalmente, vencidos pela doença, ou então matando-se uns aos outros. Na realidade, os resultados revelam-se desapontadores, pois «esses cães não rebentam tão depressa quanto seria de esperar»: verifica-se então ser necessário acelerar o processo e daí o recurso aos meios usuais, ou seja, à guilhotina, aos «fuzilamentos» em massa e aos afogamentos, fontes de grandes e alegres festividades e de banquetes nesses mesmos locais.

Durante muito tempo, acreditou-se que estes afogamentos se limitavam unicamente à cidade de Nantes (23 pelo menos estão aí recenseados, um dos quais de pelo menos 1200 pessoas). De facto, não foi assim e encontramo-los um pouco por todo o lado: em Angers, Ponts-de-Cé, Pellerin, etc.

Conforme os casos, estes afogamentos são individuais, por casal ou em

conjunto. Os afogamentos por casal, designados por «casamentos republicanos», divertiram e marcaram particularmente os organizadores e as testemunhas por motivo do seu carácter: trata-se de unir nus (o vestuário é confiscado e vendido pelos carrascos) em posições obscenas um homem e uma mulher, de preferência o pai e a mãe, o irmão e a irmã, um padre e uma freira, etc., antes de os lançar à água. Para os afogamentos em conjunto, o procedimento é mais longo: amontoam «o carregamento humano» numa galeota munida de escotilhas: uma vez ao largo, partem as pranchas em bocados a golpes de machado: a água esguicha por todos os lados e em poucos instantes o barco vai ao fundo e os prisioneiros morrem afogados: se assim não acontece, os sobreviventes são imediatamente passados a sabre, daí advindo a expressão de «*sabrade*» inventada por Grandmaison. A fim de dissimular os gritos, «os afogadores fingem cantar em altas vozes». Wailly, testemunha de um desses afogamentos, relata de maneira muito precisa o que viu: «Duas barcaças, carregadas de indivíduos, pararam num local denominado *La prairie aux Ducs*. Aí, eu e os meus camaradas presenciámos a carnificina mais horrível que alguma vez possa ser vista; mais de 800 indivíduos de todas as idades e de todos os sexos foram desumanamente afogados e cortados em bocados. Ouço Fouquet e os seus ajudantes repreender alguns de entre eles por não saberem dar golpes de sabre e mostravam-lhes com o seu exemplo como se devia proceder. As barcaças não iam ao fundo suficientemente depressa; disparavam tiros de espingarda sobre os que estavam por cima. Os gritos horríveis dessas desgraçadas vítimas ainda animavam mais os seus carrascos. Observei que todos os indivíduos que afogaram nessa noite foram previamente despojados, nus como a palma da mão. Em vão as mulheres imploravam que lhes deixassem as camisas; tudo lhes foi recusado e pereceram. As suas roupas, as suas jóias, os seus *assignats* constituíram a presa destes antropófagos e o que custa a acreditar é que aqueles que os tinham assim despojado vendiam na manhã do dia seguinte estes despojos a quem mais oferecesse.» São numerosos os testemunhos desta natureza, de que faz eco o advogado Tronson-Ducoudray, por ocasião do processo Carrier. Para além das meras alegações, compreende-se o que o homem viu e ouviu: «Vedes estas mulheres, estas desgraçadas mães precipitadas nas ondas com os seus filhos. A infância, a amável infância [...] tornada objecto da raiva mais inacreditável. Um crime, que os furores da guerra mal tornam credível, foi cometido em Nantes, armada para a pátria. Crianças de dez, de cinco, de dois anos, crianças de peito são massacradas ou afogadas. Vejo estes desgraçados estendendo os braços inocentes para os seus carrascos, sorrindo ao colo de quem lhe pega e de que um braço feroz os arranca. Vejo-os debaterem-se ante os gritos das suas mães que chamam ainda por eles [...]. Vejo o rio trazer para as margens uma mulher segurando ainda ao peito o filho morto, uma rapariga abraçada a sua mãe [...]. Passo pela praça em

que se encontra o instrumento de suplício. Vejo um jovem de 13 anos sobre o cadafalso; diz ao executor esta expressão lancinante: "Vais-me fazer doer muito?" Está amarrado à prancha cuja proporção indica a estes bárbaros que a justiça não amarra ali crianças. O seu corpo mal chega à linha correspondente à direcção do cutelo... Em outros lados [...] são homens, mulheres ou crianças que fuzilam ou despedaçam a golpes de sabre e de baionetas...»

Os convencionais, com uma preocupação de economia (uma embarcação afundada custa 200 libras) tentaram a asfixia a partir de barcos hermeticamente fechados. Este meio, entretanto, deixou de ser utilizado em resultado de uma queixa à municipalidade: «O estertor dos moribundos incomoda os moradores...»[10]

Segue-se, logicamente, a terceira fase. O fracasso é notório pela falta de um plano de conjunto. A Convenção pede a Turreau, general-em -chefe do exército do Oeste, de o conceber, o que ele fez em termos muito precisos. Para levar a bom porto a sua missão, apoia-se em três estruturas: as colunas infernais, ou «retaguardas de Robespierre», que se põem a caminho em 21 de Janeiro de 1794, a flotilha no Loire[11] e a Comissão de Subsistência. Prudente, solicita o aval do Comité de Salvação Pública que lhe é concedido em 8 de Fevereiro por intermédio de Carnot[12]: «Queixas-te, cidadão general, de não teres recebido do Comité uma aprovação formal para as tuas medidas. Elas parecem-lhe boas e puras mas, afastado do teatro de operações, aguarda os resultados para se pronunciar: extermina os bandidos até ao último, eis o teu dever...» Turreau fica tranquilizado, tanto mais que já tinha dado as suas orientações, em 17 de Janeiro, quatro dias antes de pôr em marcha as suas tropas[13]: «Camaradas, entramos num país insurrecto. Dou-vos ordem de pegar fogo a tudo o que seja susceptível de ser queimado e de passar a fio de baioneta todos os habitantes que encontrardes. Sei que devem existir alguns patriotas nesta região; tanto faz, devemos sacrificá-los todos.» Em 24 de Janeiro, ou seja, três dias depois do começo dos «passeios», relembra as instruções e a finalidade da operação: «Se as minhas intenções forem bem secundadas, dentro de quinze dias deixarão de existir na Vendeia casas, alimentos, armas e habitantes. É preciso que o que haja de madeira, de floresta na Vendeia seja abatido...»

Toda a ordem dada subentende relatórios e os generais e outros responsáveis encarregados das operações, como bons militares, desempenham-se escrupulosamente da missão. Estes relatórios, redigidos em duas vias, segundo a vontade dos políticos que desconfiam dos militares, encontram-se presentemente depositados, entre outros locais, nos arquivos militares do forte de Vincennes. O relatório do general Caffin[14], de 27 de Janeiro, resume-os: «Eu tinha ordenado que passassem a fio de baioneta todos os celerados que pudessem encontrar e que queimassem as granjas e as aldeias vizinhas de

Jallais; as minhas ordens foram pontualmente executadas e, neste momento, 40 granjas iluminam os campos...» Do lado dos vendeanos, as descrições feitas revelam a atrocidade da situação, como foi a de Peigné[15], de Saint-Julien-de--Concelles: «Mulheres grávidas eram estendidas e esmagadas debaixo de prensas de lagares. Uma pobre mulher, que se encontrava nesta situação, foi esventrada viva em Bois-Chapelet, próximo de Maillon. Um homem, de nome Jean Lainé, de La Croix-de-Beauchêne, foi queimado vivo no seu leito, onde estava retido por doença [...]. Membros sangrentos e crianças de peito eram levados em triunfo na ponta das baionetas. Uma jovem de La Chapelle foi apanhada pelos carrascos que, depois de a terem violado, a penduraram num carvalho. Cada uma das pernas foi atada separadamente a um ramo e afastada o mais possível da outra. Foi nesta posição que a fenderam de alto a baixo com o sabre, até à cabeça, e a dividiram em dois...» Os registos clandestinos, como os do reitor Pierre-Marie Robin, pároco de La Chapelle-Basse-Mer[16], nas suas frias descrições, fazem-se eco de «esta carnificina», expressão empregada por Napoleão, referindo-se à Vendeia.

Foram cometidas as piores atrocidades, relatadas pelos próprios revolucionários: em Ponts-de-Cé[17]curtem a pele dos vendeanos para fazerem com ela fundilhos para calças de montar destinadas aos oficiais superiores. Em Angers, cortam as cabeças para as dissecar[18]; em Herbiers[19], lançam as mulheres e as crianças, pertençam elas ao lado dos brancos ou ao dos azuis, para dentro de fornos; em Clisson[20], fazem derreter os corpos para lhes aproveitar a gordura para os hospitais e as carroças, etc.

Todo e qualquer sentimento magnânimo é proibido, como proclama Carrier[21]: «Que não venham falar de humanidade em relação a estes ferozes vendeanos; serão todos exterminados; as medidas adoptadas garantem-nos um rápido regresso à tranquilidade nesta região; mas é preciso não deixar um único rebelde pois o seu arrependimento nunca será sincero.»

Lequinio[22] exige que não se façam mais prisioneiros: «Se me é permitido dizê-lo», clama ele na Convenção, «desejaria que se adoptassem as mesmas medidas em todos os nossos exércitos; nesse caso, com os nossos inimigos usando de reciprocidade, seria impossível que doravante tivéssemos cobardes.» Se, por infelicidade, um militar republicano viesse a ser libertado, devia-se a si mesmo a obrigação de reparar essa «nódoa» e lançar a sua vingança sobre a população. Os 5000 azuis libertados por Bonchamps, agonizante, em 18 de Outubro de 1793, ao massacrarem as populações no seu caminho de regresso a Nantes, não cumpriram mais do que o seu dever de republicanos segundo a formulação oficial.

O genocídio foi acompanhado pela ruína da região: «Trata-se, para o ministro Barère, de varrer com o canhão o solo da Vendeia e de o purificar pelo fogo.»

Se este genocídio, apesar das intenções e da programação, não foi levado até ao fim, deveu-se unicamente «à insuficiência dos meios». Turreau[23] refere-se a isto, aliás desesperado, «porque é para ele detestável ver que suspeitam do seu zelo e da sua opinião». De mais a mais, diz-se mal secundado.

Impõe-se fazer um balanço[24]: a Vendeia militar, no conjunto de uma população estimada em 815 000 pessoas, perdeu, pelo menos, 117 000 membros, dos quais uma grande parte em resultado do sistema de despovoamento denunciado na época por Gracchus Babeuf, pai do comunismo, que aliás fala de populicídio. Seja como for, pelo menos 10 300 casas em 53 273, recenseadas unicamente nos departamentos do Loire-Inferior, de Deux-Sèvres e de um terço da Vendeia, foram destruídas. Certas zonas, por razões diversas, foram mais atingidas do que outras. Foi assim que Bressuire perdeu 80 por cento das suas habitações; Cholet 40 por cento da sua população, etc.

A TOMADA DE CONSCIÊNCIA E O MEMORICÍDIO

Vai ser necessário aguardar a queda de Robespierre para que a opinião pública local, nacional e internacional tome consciência da «enormidade do acto» cometido na Vendeia[25]. À estupefacção geral, segue-se muito em breve a cólera. Exigem-se culpados e a aplicação de penas: os testemunhos afluem, publicam-se escritos, revelam-se documentos.

O processo Carrier só se compreende neste contexto: o homem é visto, simultaneamente como «um grande criminoso contra os direitos fundamentais dos homens» e o bode expiatório que deve pagar por todos os outros. Uma vez este desaparecido, espera-se que o esquecimento faça tábua rasa deste crime que mancha, sabemo-lo já, de maneira indelével, a Revolução. O seu processo é de uma modernidade espantosa e, no fundo, muito próximo do de Nuremberga. São formuladas cinco grandes questões: quem é culpado? Quem é responsável? Como deve ser sancionado este crime contra a humanidade? Como registar na memória este crime de Estado? Como classificá-lo? Esta última questão está a ser objecto de longos debates em razão da especificidade primordial desta política de aniquilamento e de extermínio. À falta de uma palavra que o defina, Gracchus Babeuf vai recorrer a um neologismo: o populicídio.

De facto, o horror é de tal ordem que as consequências políticas se impõem a todos: para além dos homens, é o regime político que é condenado. Inicia-se então uma corrida contra o relógio, estando em jogo a própria sobrevivência da Revolução e dos revolucionários.

Tudo se joga entre o processo Carrier de Dezembro de 1794 e o de Turreau em Dezembro de 1795.

O contexto era o da reconciliação e do esquecimento: os vendeanos, pelos tratados de La Jaunaye (17 de Fevereiro de 1795) e de Saint--Florent-le-Vieil (de Maio de 1795) e os *chouans* da Bretanha, pelo de la Mabilais (20 de Abril de 1795) prestam-se ao jogo tanto mais facilmente quanto lhes prometem secretamente a restituição do delfim rei Luís XVII, para o qual construíram uma casa em Belleville, e a restauração da monarquia que surge como o único sistema capaz de garantir a liberdade e a segurança geral. Além disso, esta parece inevitável e as eleições legislativas estão próximas: os republicanos encontram-se divididos, a miséria do país é real, a opinião pública sente-se ultrajada.

Os convencionais, desesperados e amedrontados, decidem forçar o destino: uma carta escrita por sete deles (Tallien, Treillard, Sieyès, Doulcet, Rabaut, Marec, Cambacérès) e expedida a Guezno, o representante do povo, explica a estratégia a reter: «É impossível, caro colega, que a República se possa manter, se a Vendeia não for inteiramente subjugada. Não podemos por nós próprios acreditar na nossa segurança senão quando os bandidos que infestam o Oeste desde há dois anos forem colocados em posição de não nos poderem prejudicar e contrariar os nossos projectos, quer dizer, quando forem exterminados. Já representa um sacrifício demasiado vergonhoso termos sido reduzidos a tratar da paz com rebeldes, ou melhor, com celerados cuja grande maioria mereceu o cadafalso. Convence-te de que eles nos destruirão se não os destruirmos nós primeiro. Eles não puseram mais boa fé do que nós no tratado assinado, que não lhes deve inspirar nenhuma confiança nas promessas do governo. As duas partes transigiram, sabendo bem que se enganavam. É por causa da impossibilidade em que nos encontramos de esperar que possamos abusar durante mais tempo dos vendeanos, impossibilidade igualmente demonstrada a todos os membros dos três comités, que será necessário procurar os meios de prevenir homens dotados de tanta audácia e actividade como nós. É necessário não adormecer, pois o vento ainda não agita os ramos mais fortes, mas está muito perto de soprar com violência. Aproxima-se o momento em que, segundo o artigo II do tratado secreto, é preciso apresentar-lhes uma espécie de monarquia, e mostrar-lhes essa criança pela qual eles se batem. Seria demasiado perigoso dar um tal passo; perder-nos-ia para sempre. Os comités apenas encontraram um meio de evitar esta dificuldade verdadeiramente extrema; ei-lo. A principal força dos bandidos reside no fanatismo que os seus chefes lhes inspiram; importa prendê--los e dissolver assim de um só golpe esta associação monárquica que acabará connosco se não nos apressarmos em evitá-lo. Mas é necessário não perdermos de vista, caro colega, que a opinião cada dia se torna para nós

ainda mais necessária do que a força; é preciso tudo sacrificar para colocar a opinião do nosso lado. É necessário fazer supor que os chefes insurrectos quiseram romper o tratado, tornarem-se príncipes dos departamentos que ocupam; que estes chefes têm relações secretas com os Ingleses; que querem oferecer-lhes a costa, pilhar a cidade de Nantes e embarcarem com o fruto das suas rapinas. Faz interceptar correios portadores de cartas deste género, clama contra a perfídia e usa sobretudo, neste primeiro momento, de uma grande aparência de moderação a fim de que o povo veja claramente que a boa-fé e a justiça estão do nosso lado. Repetimos-to, caro colega, a Vendeia destruirá a Convenção, se a Convenção não destruir a Vendeia. Se puderes ter na mão os onze chefes, o rebanho dispersar-se-á. Concerta-te no local com os administradores de Ille-et-Vilaine. Comunica a presente carta imediatamente após a sua recepção aos quatro representantes do bairro. É necessário aproveitar a surpresa e o desânimo que deve causar a falta dos chefes para operar o desarmamento dos vendeanos e dos *chouans*. É preciso que eles se submetam ao regime geral da República ou então que pereçam; nada de meios-termos; nada de meias-medidas, elas estragam tudo quando se trata de revolução. É imperativo, se for necessário, empregar o ferro e o fogo, mas tornando os vendeanos culpados aos olhos da nação pelo mal que nós lhes faremos. Aproveita, caro colega, nós to repetimos, as primeiras aparências que se apresentarem para dar o grande golpe, porque os acontecimentos pressionam de todos os lados [...].»

Por um acaso inaudito, esta carta caiu nas mãos dos *chouans* em Châteaugiron, em 10 de Junho, quer dizer, dois meses depois da intercepção de um comboio de veneno nos arredores de Ancenis, na quinta de Volfrèse, pelo visconde de Scepeaux: é a estupefacção e a cólera. Em 22 de Junho, por uma proclamação solene aos habitantes do Poitou, de Anjou, do Maine, da Bretanha, da Normandia e de todas as províncias de França, os principais chefes bretões e vendeanos protestam contra o uso de tais métodos e gritam traição.

É tarde de mais: os convencionais tinham já trabalhado em profundidade: o desembarque de Quiberon, em 27 de Junho, o golpe de Estado de 13 Vindemiário (5 de Outubro) farão o resto: a opinião pública nacional passará a considerar para todo o sempre os vendeanos e os *chouans* como homens perjuros.

O general Turreau, que segue os acontecimentos da prisão, compreendeu esta evolução e, ainda que amnistiado depois do 13 Vindemiário, exige ser julgado: sabe que não só não arrisca nada como, mais ainda, pode recuperar a sua honra. Absolvido, não tem sequer um olhar de compaixão para com Chapelain, o deputado republicano da Vendeia, apupado pelo público por ter denunciado os horrores cometidos. Desesperado, enojado com

a situação, este último tentará mesmo acabar com os seus dias, pois está ciente de que a Nação fez uma opção definitiva: os argumentos suceder-se-ão, lógicos, cruéis, injustos, desonestos. A unidade nacional, consciente e inconsciente, cristalizou-se contra os vendeanos: nada mais poderá tornar a pôr essa escolha em questão e ai daquele que ouse relembrar a realidade dos acontecimentos!

Sós, os generais vendeanos, por causa da sua envergadura, do respeito que suscitavam, do seu conhecimento exacto dos acontecimentos, teriam podido, eventualmente, quebrar esta lógica nascente. Infelizmente, todos estavam mortos: Cathelineau, Bonchamps, Lescure, mortos por balas anónimas, d'Elbée, Charette, Stofflet, fuzilados; o príncipe de Talmont, guilhotinado, etc.

Resta o problema da memória ou, mais exactamente, das memórias, porque se impõe fazer a distinção entre a memória nacional e a memória local.

Bonaparte é o primeiro agente da memória nacional. Quando toma o poder em 1799, uma das suas primeiras preocupações é o restabelecimento da paz na Vendeia. Além da evidente finalidade política, o general tem também um reflexo humanitário. Está, e di-lo-á repetidamente, escandalizado pelo que tinha sido feito: «Ah! Eis aí a guerra civil e o seu pavoroso cortejo: eis os seus resultados inevitáveis; os seus frutos garantidos! Se alguns chefes fizeram fortuna e se livraram de responsabilidades, a poeira da população é sempre calcada aos pés; nenhum dos males lhe escapa!» Aliás, ele tinha-se recusado a deslocar-se à Vendeia no quadro da repressão. Os vendeanos não se enganam quando no 15 Brumário, ano VIII, gritam a plenos pulmões: «Viva o rei, viva Bonaparte!»

O sectarismo do Directório e as perseguições que se lhe seguiram resultaram, por conseguinte, numa formidável extensão da guerra no Oeste, em 1799. Numerosos contemporâneos assinalaram as graves consequências que daí podiam advir, tal como foi apresentado em dois relatórios anónimos (assinados X) de 23 e 26 Ventoso, ano VI, expedidos de Nantes para o ministro. O primeiro texto assinala o ressurgir das críticas contra o regime, mesmo por parte de pessoas aparentemente alinhadas com a República: as paixões animam-se; os agentes são vítimas de ameaças; os descontentes elevam a voz. Os culpados, segundo as testemunhas, são indiscutivelmente os padres que «se agitam e abusam mais do que nunca da sua pérfida influência para doutrinar os fracos no momento das festas da Páscoa que se aproximam». Realizam-se todas as noites, um pouco por todo o lado, reuniões populares para a recitação do terço: «Os habitantes são convocados para os locais, indicados por toque de corneta.» O segundo relatório menciona «manobras subversivas» e queixa-se ainda de padres que «pregam a rebe-

lião» e anunciam o fim próximo do governo.

A administração, face a estes acontecimentos, adopta, numa primeira fase, uma atitude com *nuances*, depois alinha-se francamente com os vendeanos. Proíbe que se toque músicas patrióticas no início dos espectáculos e reage vivamente, em Setembro de 1798, à decisão do Directório de proceder a um novo recrutamento de homens. Esta reacção leva ao fracasso da lei designada por Lei Jourdan. O Directório, furioso, decide então sancionar os pretensos culpados e faz reocupar militarmente a região, o que dá lugar à multiplicação das manifestações de cólera, tanto mais violentas quanto o clero é de novo perseguido e a prática religiosa proibida.

A partir desta altura, tudo se joga entre meados de Outubro e finais de Dezembro de 1799. A primeira tarefa dos cônsules consiste no restabelecimento da paz religiosa: é a famosa proclamação de 7 Nivoso, ano VIII (28 de Dezembro de 1799), cujo conteúdo marca uma ruptura em relação à política do Directório. Depois de ter condenado a acção «dos traidores vendeanos ao Inglês [...], homens a quem o governo não deve nem consideração nem declaração de princípios», os cônsules dirigem-se aos «cidadãos caros à pátria, que foram seduzidos pelos artifícios deles e a quem são devidas as Luzes e a verdade». Recordam em poucas palavras os abusos arbitrários dos governos precedentes: «Foram promulgadas e executadas leis injustas, actos arbitrários alarmaram a segurança dos cidadãos e a liberdade de consciência; por todo o lado, inscrições arriscadas sobre listas de emigrados afectaram cidadãos que nunca tinham abandonado nem a sua pátria nem sequer os seus lares; finalmente, foram violados grandes princípios de ordem social.»

Segundo o texto, não apenas o governo actual não continuou esta política, mas, pelo contrário, denuncia-a; melhor ainda: «trabalha sem descanso, preparando a reforma das más leis e uma combinação mais acertada das contribuições públicas. Cada dia é, e será, marcado por actos de justiça [...]. O governo perdoará e reconhecerá o arrependimento.» Recusa, amnistia, sem dúvida, mas também, e sobretudo, liberdade total do culto católico. «Os cônsules declaram ainda que a liberdade dos cultos é garantida pela Constituição, que nenhum magistrado pode desrespeitar; que nenhum homem pode dizer a outro homem: tu exercerás um só culto, tu não o exercerás senão um dia.» Esta frase, impressa em caracteres especiais, é decisiva: ela diminui ou suprime as reivindicações religiosas. Já no Tratado de la Jaunaye celebrado entre os vendeanos e a República, em 17 de Fevereiro de 1795, por uma habilidade dos representantes Morisson e Gaudin, tinha proclamado a liberdade do culto, mas esta depressa fora novamente posta em questão.

Esta proclamação, muito acertada no seu enunciado, faz coincidir, pela primeira vez, a legitimidade do clero refractário com uma certa legalidade. Reconhece-lhe, com efeito, e confere-lhe mesmo um papel de intermediário

que lhe tinha sido recusado até então: «Todos conhecerão um só sentimento: o amor da pátria. Os ministros de um Deus de paz serão os primeiros motores da reconciliação e da concórdia: que vão a esses templos, que eles mesmos reabriram, oferecer com os seus concidadãos o sacrifício que expiará os crimes da guerra e o sangue vertido.» A palavra «sacrifício» não foi escolhida por acaso: é uma definição católica fundamental e não um deísmo ou mesmo um cristianismo de tipo protestante ou modernista. Bonaparte, mediterrânico, está muito a par da sensibilidade católica. O clero não se enganou. A proclamação é seguida de todos os decretos que anulam as restrições e vexames anteriores. Proclamam o direito de chamar para as funções públicas os *ci-devant* nobres ou parentes de emigrados considerados dignos de confiança. O juramento constitucional é substituído por uma promessa de respeitar a Constituição consular que não interfere no âmbito do espiritual. Esta declaração é considerada pelos vendeanos como uma vitória. Justifica de maneira clamorosa o seu combate.

Em 1808, o imperador, convidado pelo seu amigo o barão Dupin, prefeito de Deux-Sèvres e marido da viúva de Danton quando do seu regresso de Espanha, atravessa a Vendeia. Estupefacto perante o estado de desolação geral, vai ainda mais longe e decide estimular a reconstrução pela concessão de indemnizações às populações sinistradas. É publicado imediatamente um decreto, em 8 de Agosto, para a Vendeia, seguido de dois outros em 1811, para Deux-Sèvres e o Loire-Inferior: entre outros benefícios, os vendeanos são isentos de contribuições durante 15 anos e são concedidos prémios. Luís XVIII e Carlos X, apesar dos discursos oficiais, que partem do princípio de que «o rei não sabe de nada, o rei esqueceu tudo» a fim de não excitar as paixões, prosseguem nesta política e amplificam-na: pensões, indemnizações, doações, honras, trabalho, são distribuídos espontaneamente ou em deferimento de solicitações. Os sobreviventes, estimulados pelas autoridades, começam também a contar os acontecimentos tal como os viveram. Escritores, jornalistas dão igualmente o seu testemunho. Em 1819, o próprio Victor Hugo consagra à Vendeia uma das suas mais belas odes, intitulada «*Vendée*».

Com o reinado de Luís-Filipe começa a revisão da história e o trabalho de manipulação da memória em nome do superior interesse da nação e dos princípios «fundadores» da Revolução, como bem o explicou o grande historiador do século XIX, Hippolyte Taine, na introdução da sua obra, *Les Origines de la France Contemporaine*, publicado em 1884: «Este volume, tal como os precedentes», afirma ele, «é escrito apenas para os amadores de zoologia moral, para os naturalistas do espírito, para os investigadores de verdades, de textos e de provas, para eles somente e não para o público que, sobre a Revolução, tem o seu *parti pris*, a sua opinião feita. Esta opinião

começou a formar-se em 1825-1830 após a retirada ou a morte das testemunhas oculares: desaparecidas estas, pôde-se persuadir o bom público de que os crocodilos eram filantropos, de que vários de entre eles eram dotados de génio, de que eles nunca tinham comido senão os culpados e que, se por vezes, os comeram em excesso, foi por ignorância, sem o desejarem ou por dedicação, sacrifício deles próprios ao bem comum.»

A operação consiste em lavar a Revolução de toda a mancha, a retirar a nódoa de sangue vendeano. Como se é incapaz de explicar o crime cometido, prefere-se negá-lo, relativizá-lo, justificá-lo, banalizá-lo, o método mais espalhado entre os historiadores «negacionistas», método que continua a ser utilizado nos nossos dias. Leia-se, por exemplo, os livros escolares sobre a questão: a Vendeia é sabiamente resumida a uma pequena guerra civil, nascida em Março de 1793 e morta em Dezembro do mesmo ano. Os factos de 1794 não são definidos senão em relação a uma guerrilha ou cinicamente concentrados sobre um massacre cometido pelos brancos, em Machecoul, aliás único massacre que se seguiu a um outro massacre, este cometido pelos azuis, em Pornic, três dias antes, e um pseudo-assassinato de uma criança-soldado, denominada Bara, morte de que não se conhece a origem, e cujo mito foi criado em todos os detalhes pelo próprio Robespierre, apesar dos protestos do superior da criança, que será aliás condenado à morte por esta razão e executado. Este negacionismo vai tão longe que chega a negar, e recusa, a existência das leis de aniquilamento e extermínio, apesar da sua publicação, no jornal oficial da época, do plano designado por plano de Turreau, plano este de que os arquivos do forte de Vincennes conservam o original, redigido pelo próprio Turreau, dos afogamentos, das matanças em massa, designadamente de crianças e de mulheres, dos fornos crematórios, dos curtimentos de peles humanas, dos derretimentos de gorduras, etc. Alguns destes historiadores nem sequer hesitam em justificar o injustificável em nome da Revolução, partindo do princípio de que, constituindo a Revolução um bloco, nada deveria manchá-la. Este argumento é utilizado pela primeira vez por ocasião do processo Carrier. O advogado Tronson-Ducoudray denuncia-o vivamente em termos muito precisos: «É», diz ele, «uma outra calúnia que os facciosos lançam desde há algum tempo, com habilidade, entre o povo. Eles pretendem que, ao recordar os horrores da Vendeia, se vá desencadear o processo da Revolução.»

A nível local, até 1814-1815, os vendeanos mantêm-se relativamente discretos em relação aos acontecimentos, sem dúvida em razão do contexto, mas também por falta de um porta-voz de envergadura e de meios designadamente financeiros, inteiramente consagrados à reconstrução. Com a Restauração, os vendeanos aprendem a apropriar-se da sua história graças, entre outras coisas, à publicação de testemunhos, tais como os das marquesas

de Bonchamps e de La Rochejaquelein, à construção de monumentos, designadamente de estátuas em honra de La Rochejaquelein, de Bonchamps, de Charette, de Cathelineau... à trasladação dos restos mortais dos grandes chefes, de vítimas isoladas e até mesmo de ossários como em Bouguenais e La Chapelle-Basse-Mer. A partir dos anos de 1830, quer dizer, no momento do arranque, ao nível do Estado, da manipulação da história oficial relativa à Vendeia, inicia-se uma verdadeira política de devoção, tanto mais intensa quanto as últimas testemunhas estão prestes a desaparecer. Todavia, se a lembrança dos acontecimentos se transmite de geração em geração, maciçamente até aos anos de 1960, em nenhum momento os vendeanos tomaram consciência da especificidade do crime de Estado cometido contra eles, e portanto nunca o integraram. A título de exemplo, é o que explica que determinadas comunas vendeanas tenham dado o nome dos seus carrascos a ruas, como em Challans o de Lazare Carnot, o autor da carta de 8 de Fevereiro de 1794, que avaliza o plano de Turreau.

A nível nacional, o bicentenário da Revolução deveria ter constituído ocasião de abordar, à margem de qualquer ideologia, este período. Não somente isso não aconteceu, mas tudo foi feito na perspectiva do dogma oficial. A título de exemplo, os colóquios científicos, organizados sobre a questão vendeana, não tinham outro objectivo. Aliás, houve a precaução de evitar convidar qualquer contraditor, taxado de revisionismo, e, para cúmulo, fazendo o que fosse necessário para os impedir de serem contratados como docentes ou investigadores.

Este comportamento teve consequências gravíssimas. A nível humano, era uma ocasião de reparar um delito histórico cometido contra os vendeanos, cuja história faz ainda dos traidores e dos seus carrascos «santos laicos» e vítimas; a nível científico, de precisar a verdadeira dimensão do drama vendeano que é efectivamente um genocídio matricial como o havia tão bem analisado, já em 1795, Gracchus Babeuf, numa obra de uma incrível modernidade, intitulada *Du Système de Dépopulation ou la Vie et les Crimes de Carrier*. De resto, lideres comunistas como Lenine, Pol Pot, etc. não se enganaram a este respeito: foram aí buscar as suas reflexões e os seus métodos. Para além disto, ter-se-ia podido reflectir sobre um certo número de questões, tais como a filiação entre o Terror e os sistemas comunistas e nazi, o suporte jurídico da deportação judaica sobre o qual se apoiou Vichy, etc.; ao nível do direito internacional, era uma boa ocasião de alargar o campo de acção do conceito de genocídio ã memória e de definir o crime de memoricídio. Com efeito, crime contra a humanidade, a noção de genocídio é limitada à concepção ou à realização, ou ainda à cumplicidade de extermínio parcial ou total de um grupo humano de tipo racial, étnico ou religioso e, portanto, encontram-se excluídas a memória e a manipulação. Em 1991,

publiquei na editora de Olivier Orban uma obra intitulada *Juifs et Vendéens, d'un Génocide à l'Autre: la Manipulation de la Mémoire*. Conclui, escrevendo: «Os assassinos da memória são perigosos: se conseguem persuadir a opinião pública, sempre pronta a reprimir o que ultrapassa o seu entendimento, de que o genocídio judeu não teve lugar ou de que ele se justifica, o impensável de ontem pode tornar-se a realidade de amanhã. É por isso que a memória judaica não é assunto que respeite unicamente aos judeus, mas a todos, como a Vendeia o deveria ter sido antes de ontem e isto em prol da dignidade da humanidade.» O colóquio negacionista organizado pelo Irão, em Dezembro de 2006, constitui uma fase de que não se deve nem subestimar a importância nem a marginalizar, porque os interesses ideológicos e políticos primam naturalmente sobre a verdade, qualquer que ela seja: a Vendeia foi disto o exemplo matricial.

REYNALD SECHER,
Doutor em Letras

XII

O VANDALISMO REVOLUCIONÁRIO

«Não se funda um regime livre com prevenções ignorantes
e ódios encarniçados.»
François Guizot

O vandalismo da Revolução parece ser evidente por si mesmo. Não há um monumento, uma cidade que não ostente os traços de destruições operadas durante este período capital. E, todavia, uma fórmula deste tipo suscita tremendos problemas. Juntar estas duas palavras é, evidentemente, afirmar que a Revolução foi vândala. Se a questão é antiga – nasceu com a própria Revolução –, nem por isso deixa de ser menos polémica.

No século XIX, foi objecto de um aceso debate, opondo os historiadores favoráveis à Revolução, inclinados a minimizar, para não dizer negar, o fenómeno, tais como Despois[1] ou Aulard, evidenciando os outros, pelo contrário, as numerosas destruições deste período como uma característica reveladora da natureza profunda da Revolução, de certo modo do seu *génio* próprio. Podemos imaginar sem grande esforço que a verdade não se deixa encerrar nestas duas análises.

É necessário resolver previamente uma primeira questão, de ordem semântica: como definir o vandalismo? Na sua acepção corrente, com efeito, trata-se de uma «tendência a destruir estupidamente, por ignorância, obras de arte» (*Le Petit Robert*). Mas esta definição é demasiado restritiva, já que ela não engloba dois motivos principais do vandalismo: a especulação financeira, universalmente espalhada, e a ideologia política. Poder-se-á, de facto, colocar em pé de igualdade um especulador que arrasa uma igreja com a finalidade de vender os materiais, e uma municipalidade que decreta a destruição de uma estátua equestre de Luís XIV, «imagem insuportável da tirania»? Foi, no entanto, o que a Revolução engendrou, infelizmente, deve dizer-se, com raro êxito. Daqui advém uma segunda interrogação: como articular estes vandalismos com os diferentes governos que se sucederam entre 1789 e 1800?

A Revolução não constitui um bloco. E também o não é o vandalismo que então actuou em França, tanto pela sua cronologia como pela sua natureza. Assim, o período da monarquia parlamentar (Verão de 1789, Verão

de 1792) foi um momento de não-vandalismo, dominado por uma destruição simbólica: a Bastilha. Em contrapartida, o derrubamento da realeza em 1792 e a descristianização de 1793 constituem os actos fundacionais do grande movimento de destruição organizado pelo governo republicano. O apogeu deste movimento situa-se entre o Verão de 1792 e o de 1795, para cair em seguida durante o Directório. Efectivamente, a partir de 1794, o abade Grégoire, pretendendo inventar ele próprio a palavra, denunciava na barra da Convenção o *vandalismo* que embrutecia a França. Afirmava aí que as destruições, destinadas a privar o povo das suas obras de arte, eram orquestradas na sombra – sempre a teoria do complô – pela... contra-revolução! Esta obra-prima de casuística (Grégoire tinha sido aluno dos Jesuítas) não se pode compreender se a não ligarmos às lutas intestinas dos revolucionários e ao pós-Termidor. Observou-se já que o elo entre vandalismo e robespierrismo foi estabelecido a partir do Directório; segundo Grégoire, no fundo o vandalismo trazia a marca dos excessos do Terror, como a guilhotina, os massacres de civis e a guerra custasse o que custasse. Combater o vandalismo era, portanto, prosseguir a estratégia de *containment* do furor revolucionário, empreendida pelos termidorianos.

Aí ainda, a verdade é mais complexa. Primeiro, porque foi bem desmontada ao longo do período republicano, mesmo que o Terror represente efectivamente um apogeu. Depois, porque, facto notável, a Assembleia Nacional Constituinte, a Assembleia Legislativa e a Convenção mantiveram discursos concomitantes, apelando simultaneamente à destruição dos símbolos malditos do passado e à preservação das obras de arte, de que o povo deveria poder desfrutar. Um ano antes de Grégoire, Lakanal e o matemático Romme tinham já denunciado com grande coragem as destruições, igualmente atribuídas aos realistas!

É aí que reside a chave de leitura do vandalismo revolucionário. Mais que estupidez ou manha política, é necessário ver nesta atitude esquizofrénica a contradição fundamental da Revolução: ela nunca deixou de se fundamentar sobre o reino das teorias e da abstracção, e de estar em contenda com os factos e a encarnação delas. Não era possível destruir a França inteira e expurgá-la de todos os seus monumentos e obras de arte. Mas também não era de todo possível aos novos donos da país conservar intacto o *décor* do passado, que constituiria uma permanente recordação dos tempos antigos: as flores-de-lis perfumaram desde sempre a monarquia, os campanários góticos cantavam por todo o lado os louvores a Deus. Então, operou-se por arranques, sem lógica, tanto com excesso como, por vezes, com fraqueza, decretando ou deixando fazer. E após alguns anos, o resultado foi uma grande perturbação da paisagem monumental das cidades, dos castelos e das igrejas. Enorme desastre para a França, de que Chateaubriand foi um

dos pintores mais comoventes, ao mesmo tempo que um imenso sucesso da Revolução. Ao fazer passar a sua mão sobre o passado, quer como carícia, quer como pancada, esta operou um corte comparável ao do 21 de Janeiro de 1793, criando um antes e um depois irredutíveis um ao outro. Esta grande triagem no rio da história, a recolocação em ordem dos seus vestígios e o seu novo uso, sejam eles aviltados ou consagrados (é o museu), tudo isso criou as bases de uma nova era. Todo o *décor* da história da França passara pelo filtro relegitimador da Revolução[2].

Um último problema levantado por este vandalismo é de ordem contabilística. Menos complexo, não deixa de ser menos delicado; poder-se-á organizar uma lista completa do que desapareceu, determinar--lhe a exacta medida? Responder pela afirmativa equivaleria a manter um ficheiro gigantesco da bibliografia histórica e topográfica de todas as comunas de França, porque o vandalismo revolucionário cobre o território inteiro da nação. Com efeito, nem uma só igreja, castelo ou cidade deixam de ostentar um *estigma* do acontecimento refundador. E mesmo que o pudéssemos fazer, seria uma tal tentativa suficiente para se ter noção do capital de beleza e de inteligência que foi aniquilado pelo ferro e pelo fogo? Que palavras poderiam exprimir a emoção da face de uma *Vierge à l'Enfant* do século XIII, desfeita a golpes de martelo? Que género de descrição poderia fazer sentir a amplidão de uma catedral medieval dinamitada e reduzia a um monte de pedras? Na sua clássica *Histoire du Vandalisme*, Louis Réau redigiu um capítulo implacável e ilustrado com inumeráveis exemplos e que continua a ser até aos dias de hoje a melhor síntese do que foi perdido[3]. Infelizmente, quase não tem ilustrações; a sua leitura provoca, assim, um efeito contrário ao pretendido pelo autor: passada a indignação, este necrológio, forçosamente repetitivo, acaba por enfraquecer-se por si mesmo. Uma grande parte do que foi destruído continuará para sempre inacessível, e, portanto, está duas vezes morta.

Em vez de alinhar os casos, é pois preferível examinar os diferentes tipos de vandalismo em acção sob a Revolução, mantendo bem presente no espírito a sua formidável interacção.

O primeiro tipo que se pode isolar é o *vandalismo de impulso*, que é característico da gesta revolucionária: o de uma libertação acompanhada de excessos e de derivas rapidamente incontroláveis. O próprio discurso de ruptura com o passado, que fundamenta o período, contém neste sentido todas as perdas do futuro: a Revolução começa em Paris por um incêndio, as barreiras de cobrança de imposto de entrada em Paris (12 de Julho de 1789) e por uma destruição, a da fortaleza medieval da Bastilha, erigida em mito fundador a partir do dia 15 de Julho. Ao abrir esta terrível caixa de Pandora, dando por vezes o exemplo, os sucessivos governos revolucionários carregam uma pesada responsabilidade, difusa mas real. Todos os discursos exaltados sobre

os símbolos da «tirania», os «antros de bandidos», as «marcas infames» da antiga escravidão, toda esta logorreia pueril e insensata, no sentido original da expressão, estes apelos à purificação da França, deviam produzir maus frutos. Basta citar aqui Hébert: «É preciso... não deixar pedra sobre pedra em Versalhes, em Marly, no Trianon, em Rambouillet, em Saint-Cloud, em Fontainebleau, em Chantilly...» (*Le Père Duchesne*). Podem tomar-se estas pulsões destrutivas por inevitáveis e finalmente considerá-las como menores à escala do fenómeno político global do período, mas não se pode negá-las. Esse vandalismo é como o baixo contínuo da triste partitura dos destruidores.

Um segundo tipo poderia ser definido como um *vandalismo por procuração*, em que, de algum modo, não se sujam as mãos. Exprime-se de duas maneiras bem conhecidas. Ao mandar suprimir as armas e os brasões em todo o território francês (19 de Junho de 1790), a Constituinte abriu caminho ao aniquilamento de um imenso património heráldico, tributário tanto da história quanto da arte, já que numerosos monumentos tinham sido realizados por grandes escultores desde a Idade Média. Reiterado várias vezes, este decreto terminou por causar a considerável elisão da memória, aristocrática, é certo, mas também artística, de que um francês de hoje só pode fazer ideia quando, por exemplo, se passeia por Roma, onde tantos brasões e anjos esculpidos cantam a história da cidade através dos seus papas, dos seus príncipes e dos seus cardeais. A perda destas esculturas não é somente lamentável em si mesma: a sua ausência desnaturou mais de um edifício em que elas ornamentavam as suas fachadas ou remates superiores.

Muito mais grave, porque tendo mais consequências – algumas duraram até aos nossos dias –, é o segundo caso. Ao nacionalizar os bens do clero (Novembro de 1789), e em seguida os bens da Coroa e dos emigrados (1792-1793), ao pô-los à venda (são os famosos «bens nacionais»), a Assembleia Constituinte e a Legislativa prosseguiam uma finalidade evidente, que era a de desencalhar o tesouro do Estado; talvez tivessem igualmente um intuito oculto, um formidável não-ditoaniquilar uma parte do parque imobiliário dos edifícios religiosos e principescos. Porque a venda de uma igreja ou de uma grande propriedade não podia significar senão a sua morte. Quer uma morte imediata, por uma destruição que procurava materiais, em seguida um terreno a lotear: a Revolução fornecia uma rica matéria ao vandalismo mais corrente, o da especulação[4]. Ou então uma morte lenta, pela transformação para um uso contrário à sua boa conservação: quantas igrejas transformadas em sala de espectáculo, fábrica de salitre, cavalariças, até mesmo em habitação...? Assim desapareceram grandes abadias (Jumièges, Cluny, Chaalis, Orval...), grandes *châteaux* reais ou principescos (Marly, Meudon, Chantilly, Choisy, Madrid no bosque de Bolonha...). Como o prova o caso da abadia de Royaumont, estas destruições podiam constituir igualmente um bom negócio e mascaradas de

ideologia, «por medo da guilhotina porque o terror engendra a cobardia e porque o vandalismo anti-religioso se tinha tornado uma prova de civismo»[5]. Seria necessário acrescentar que elas deram lugar a invenções notáveis, como esse sistema posto em prática por um arquitecto falhado, Petit-Radel, e destinado a operar a destruição de uma igreja medieval em «dez minutos»!

Consequências das vendas de bens nacionais, as perdas estenderam-se até bem para lá de 1800, afectando todos os sucessivos regimes desprovidos de uma legislação concebida para conter a propriedade privada. Complexo, porque funcionava com algum tempo de atraso, este vandalismo nem sempre foi bem compreendido, e foi por vezes relativizado. Algumas pessoas também afirmaram que a Revolução tinha destruído menos igrejas do que o Império e a Restauração..., argumento inaceitável, como já foi dito, no sentido em que ele consiste em separar as consequências das causas. Imputaram muitas vezes todos os males a um horrível «bando negro», que teria desfeito castelos e igrejas no decurso do século XIX, como se fosse uma matilha faminta de carne fresca. Mas o bando negro não existe: ele é o outro nome dos proprietários e especuladores avisados que fizeram prosperar os seus capitais à sombra do sacrossanto direito de propriedade. De maneira mais anedótica, enfim, tem sido por vezes observado que muitas dessas igrejas ou castelos teriam de todos os modos, sem dúvida, desaparecido, aquando dos trabalhos de edilidade de que o século XIX viria a ser tão pródigo em oferecer exemplos[6]... Infelizmente! A história-ficção constitui sempre um fraco advogado.

Seria mais judicioso fazer notar, na linha dos recentes trabalhos sobre iconoclastia[7], que aquilo que foi destruído não tinha para os contemporâneos o mesmo valor que tem para nós? Que é necessário evitar ler os monumentos antigos como puros objectos de arte e de deleite, mas, antes, como objectos culturais pleno de sentido? Eis um argumento mais forte, que desperta as suspeitas do historiador preocupado em evitar o anacronismo. Todavia, ainda nesse aspecto dificilmente ele é admissível, se examinarmos os discursos sobre os monumentos antigos produzidos no final de século XVIII, se seguirmos o movimento que visava já reconsiderar o gótico, ou se abrirmos os belos volumes de Aubin-Louis Millin, *Les Monuments Français*, publicados em 1792, antes da tempestade. Que o «povo» não se tenha lançado em massa em socorro das obras de arte, ninguém duvida, mas este género de considerações não constitui também um argumento. Tal como hoje (infelizmente!), a tomada de consciência a que nós chamamos patrimonial dizia respeito a um número muito restrito de pessoas. Basta uma dessas para qualificar o vândalo.

O terceiro e último tipo, o mais hediondo, é o *vandalismo ideológico*. Ele encobre as destruições ordenadas pelos governos revolucionários e suas diferentes emanações administrativas contra os monumentos da monarquia e, principalmente, da Igreja. Esse vandalismo é exactamente da responsa-

bilidade da Primeira República, entendida como período histórico e como regime político. É para nós o mais odioso de todos eles, pois prenuncia um grande número de destruições que atingiram as obras da arte e da inteligência no século XX, em todos os pontos do globo e sem ditaduras de qualquer espécie.

O vandalismo antimonárquico desencadeou-se depois do golpe de Estado de 10 de Agosto de 1792, que derrubou o governo. Com efeito, a jovem República defrontava-se com inumeráveis monumentos, quadros, esculturas, livros, tapeçarias, móveis... que celebravam a glória secular da monarquia francesa. Não somente o solo nacional estava repleto dessas obras de arte, como os espíritos podiam ainda encontrar por todo o lado matéria para uma rememoração da realeza. A fim de não «ferir» os olhos dos bons cidadãos, segundo a fraseologia primária do momento, tornava-se pois indispensável empreender uma operação de amputação desta memória visível. Esta elisão daquilo que evocava a monarquia funcionou de duas maneiras: por destruição e por mutilação.

O aspecto mais espectacular foi o da destruição das efígies régias perseguidas por todo o lado. Centenas de quadros, sobretudo retratos, foram aniquilados. Pior ainda, porque subsistem, apesar de tudo, efígies régias pintadas, foi a sorte reservada às estátuas, equestres ou pedestres, e aos baixos-relevos monumentais, obras admiráveis devidas aos melhores escultores italianos e franceses, que ornavam as praças reais e os edifícios públicos, tanto em Paris como na província. Não resta nenhuma dessas obras em todo o território francês, com excepção de uma estátua em pé de Luís XIV, preciosa figura de bronze de Coysevox (museu Carnavalet), que, inexplicavelmente, foi poupada. Em Paris desapareceram cinco grandes estátuas, uma em Lyon da Praça Bellecourt, cujos edifícios foram arrasados a balas de canhão, uma em Dijon, Nancy, Reims, Valenciennes, Caen, Montpellier, Bordéus, duas em Rennes... Apenas se conservaram aqui e ali figuras secundárias sobre os pedestais (Paris, Reims, Lyon...). A estátua de pedra de Luís XII na fachada do castelo de Blois, o Carlos VII de Bourges, o Filipe, *o Belo*, a cavalo, em Notre-Dame de Paris, o Henrique IV do *Hôtel de Ville* de Paris, ou o Luís XIV caracoleando na fachada do *Hôtel de Ville* de Lyon e nos *Invalides*, sofreram a mesma sorte. Todas estas estátuas de pedra e de bronze foram deitadas abaixo, quebradas, os seus pedaços espalhados e até mesmo fundidos, destruindo um conjunto inestimável de tesouros esculpidos. Única excepção: em Saint-Denis, onde os túmulos reais foram profanados e os mortos retirados das suas sepulturas, os republicanos não destruíram «senão» duas peças de grande relevo: o túmulo em mármore de Carlos VIII, atribuído ao italiano Guido Mazzoni, e a laje funerária de Carlos, *o Calvo*.

Em contrapartida, no que toca às grandes casas reais, a República operou não por destruição total, mas por mutilação. Assim, por extraordinário que pareça, os mais belos símbolos da monarquia sobreviveram à Revolução e, em primeiro lugar, o conjunto de Versalhes, que não foi arrasado, apesar dos apelos prementes de um Louis-Sébastien Mercier, membro da Convenção e ao tempo polígrafo célebre. Os *châteaux* de Fontainebleau, Saint-Cloud, Rambouillet, Compiègne, Saint-Germain, Vincennes, Chambord... foram igualmente poupados. Em Paris, os palácios do Louvre e das Tulherias, a Sainte-Chapelle do Palácio, tão ligada à mística régia, também não foram destruídos[8]. As portas de Saint-Denis e Saint-Martin, concebidas para glória de Luís XIV, tinham sido condenadas: também não foram arrasadas. Reims, catedral da sagração, Saint-Denis, basílica necrópole dos reis de França também subsistiram, apesar das mutilações sofridas. Em todos estes edifícios, o vandalismo ideológico encarniçou-se efectivamente sobre os símbolos e mutilou fachadas e decorações esculpidas, bem como flechas e campanários quando feriam o sentimento de igualdade (sic). Milhares de flores-de-lis, de coroas, monogramas reais, estátuas e baixos-relevos foram cuidadosamente, pacientemente... e custosamente martelados. Na capela de Versalhes, onde existiam em profusão, algumas flores-de-lis ainda hoje perduram! Chegaram ao ponto de raspar as encadernações, de arrancar as orlas de tapeçarias, de mudar parte de móveis (a secretária do rei em Versalhes)...

Em Gobelins, preservaram os edifícios da manufactura, mas lançaram o fogo a numerosas tapeçarias dos séculos XVII e XVIII, de que recuperaram, nessa ocasião, os materiais ricos.

O vandalismo anti-religioso veio substituir e continuar o vandalismo ideológico. Neste campo, a data de 1792 é igualmente de capital importância: quando o rei foi eliminado, o ódio anti-religioso e as perseguições ligadas à fé alcançaram um impulso formidável, único na história do país desde o final do Império Romano. Proibir toda e qualquer prática da fé, deportar ou executar os membros do clero, perseguir os fiéis, vender em leilão os edifícios religiosos nacionalizados, tudo isso era ao mesmo tempo inédito e relativamente fácil de levar a cabo. Outra coisa bem diferente era apagar uma presença monumental que povoava toda a França, das cidades até aldeias, desde há mais de mil anos.

Houve, contudo, um acontecimento que abriu um precedente: a transformação, em 1791, da igreja real de Sainte-Geneviève, a obra-prima de Soufflot, em «panteão dos grandes homens»: para conferir ao templo da nova religião um carácter mais digno, o arquitecto Quatremère de Quincy mutilara um dos grandes monumentos da arquitectura francesa, partindo a escultura religiosa, deitando abaixo os dois campanários e a lanterna da cúpula, mas sobretudo tapando a quase totalidade das janelas periféricas que iluminavam amplamen-

te a nave, para obter um efeito mais «sepulcral». Ao passar da luz para a sombra, a gesta revolucionária não podia ser mais explícita...

O ódio anti-religioso engendrou um número muito elevado de destruições e mutilações dos monumentos religiosos seculares, desde igrejas paroquiais até catedrais inteiras (tal como a de Saint-Lambert, em Liège), tipo de edifício habitualmente preservado em virtude da grandeza do volume a demolir...

No exterior dos edifícios, vários milhares de estátuas, datando da época medieval, da Renascença e da idade moderna foram abatidas, partidas, decapitadas..., e baixos-relevos raspados[9]. Muito poucas destas mutilações resultaram de um «furor» popular, tolerado pelas autoridades de facto. Foi preciso organizar-se, dar ordens, montar os andaimes, pagar por empreitada, sistema em que a administração empregou a sua energia e deixou, em consequência, arquivos... O historiador e arqueólogo Michel Fleury, num artigo admirável, recordou como, em 1793, tinha sido «purificada» a catedral de Notre-Dame de Paris das suas estátuas de santos e de reis[10].

No interior, os objectos litúrgicos, os vitrais, os cadeirais trabalhados, os túmulos de mármore ou de bronze foram destruídos, desmontados, retirados dos seus lugares, lançando no mercado uma quantidade incrível de objectos religiosos para aqueles que não foram destruídos serem usados como materiais. Deste grande naufrágio viria a surgir em Paris uma aventura surpreendente, que se passou com Alexandre Lenoir que salvou e depois organizou num percurso cronológico numerosas obras arrancadas ao martelo igualador, e com o seu acordo, se é que ousamos dizê-lo: com elas fez o museu dos Monumentos franceses, instalado no antigo convento dos Pequenos-agostinhos (actual Escola das Belas-Artes), e cujo primeiro catálogo foi publicado em 1796. Infelizmente, este vandalismo viajou com as tropas francesas; além das destruições na Bélgica, recordemos que em Roma os franceses mutilaram a igreja da Trinità dei Monti[11], no Pincio, e destruíram no Capitólio uma grande estátua de Pietro Bracchi representando o papa Clemente XII.

Paris, onde muito poucos monumentos civis sofreram com a Revolução, pagou um pesado tributo ao vandalismo anti-religioso, se se pensar no número de igrejas e conventos então desaparecidos. Citemos, na *rive gauche*, os *Cordeliers*[12], Saint-André-des-Arts, a *Chartreuse*[13], a igreja dos *Bernardins*[14], os Carmelitas, as *Feuillantines*[15], a biblioteca e a Sainte-Chapelle de Saint-Germain-des-Près e, na *rive droite*, Saint-Jean-en-Grève, Saint-Paul, o convento dos *feuillants*, os Capuchinhos, os *jacobins*[16], o Templo, os frades menores de São Francisco. Face a este desastre, fica-se surpreendido que o Val-de-Grâce, abadia de fundação régia ligada à recordação de Ana de Áustria e a cúpula dos *Invalides* de Luís XIV, tenham sobrevivido. Quanto à catedral de Notre-Dame, colocada à venda durante o Terror, não encontrou quem a comprasse[17].

A história do vandalismo da Revolução não se detém em 1800. Não só, como se afirmou, porque a venda dos bens nacionais continuou os seus desgastes pelo século XIX dentro, mas também porque estas perdas tão violentas e tão numerosas num período de tempo tão curto suscitaram uma nova tomada de consciência. Ainda que alimentada por precedentes monárquicos ou principescos, negligenciados durante demasiado tempo pela historiografia, esta atenção dada ao passado, esta certeza de um mundo aniquilado e da fragilidade das construções edificadas para durar foram desembocar numa corrente nostálgica que multiplicou o passado no imaginário colectivo. O romantismo, o triunfo da história nacional, o nascimento das sociedades arqueológicas, os debates a respeito da alma da França, que povoaram os decénios que se sucederam à grande Revolução, marcam a derrota da tábua rasa. Desta sensibilidade viria a nascer a ideia de defesa dos monumentos, da sua preservação e restauração, em seguida das estações arqueológicas e, por fim das cidades inteiras, que o Estado se encarregou de recuperar partir de 1830. E desde quase há dois séculos, não se cessou de apagar os traços e as diversas mutilações da Revolução. Cada flor-de-liz restituída pelos arquitectos do serviço dos monumentos históricos, cada móvel resgatado a preço de ouro de modo a fazê-lo retomar o seu lugar nos apartamentos de Versalhes, cada portal de igreja restaurado... participam neste movimento de recuperação, neste arrependimento produtivo que, sem dizer o seu nome, apaga progressivamente as devastações da Revolução. Movimento de restauração por vezes tão hábil que se torna cada vez mais difícil imaginar o que poderiam ter sido certos estragos.

Neste longo percurso verificam-se às vezes milagres. Em 1977, por ocasião de trabalhos num palacete particular do *quartier* da Ópera, em Paris, descobriram várias cabeças dos reis de Judá provenientes da fachada da Notre-Dame e datando do século XIII; tinham sido piedosamente enterradas depois da sua destruição em 1793, depois vendidas ao peso do material de construção em 1795. Do fundo da história ressurgem obras-primas de pedra, esquecidas dos homens: por sobre a sua mutilação e todos os ultrages dos vândalos republicanos, estas cabeças dos antepassados de Cristo conservaram uma força e uma majestade verdadeiramente espantosas. Testemunhas constrangedoras de um processo sempre recomeçado, repousam hoje no museu de Cluny, oferecidas à admiração de todos os amantes da beleza. Estas pedras eloquentes e frágeis testemunham a grande derrota da Revolução: o espírito triunfa sempre, o passado nunca morre.

Alexandre Gady,
Mestre de conferências,
Universidade de Paris-IV-Sorbonne

XIII

BIBLIOTECAS E REVOLUÇÃO FRANCESA

«Há poucas épocas que tenham demonstrado um tal respeito pelos livros», poder-se-ia ler sob a pena, infelizmente mais inspirada do que informada, de uma bibliotecária do Franche Comté num estudo intitulado «A Revolução e os *seus* livros»[1]. Uma vez que ninguém pode de um modo razoável, duvidar de que as bibliotecas francesas não se tenham muitas vezes afundado completamente no *maelström* revolucionário, um tão grosseiro desmentido não mereceria que nos detivéssemos nele, a menos que o autor não começasse a revelar a sua intenção no título desta contribuição. O interesse da Revolução parece ter-se sobretudo debruçado sobre os livros que aparentemente respondiam às exigências da nova sociedade[2].

Estas reticências, mais ou menos confessadas, têm de certo modo o mérito de levantarem uma ponta do véu sobre o duplo e simultâneo processo de apropriação prática e de exclusão ideológica de que as bibliotecas deste tempo, caídas nas mãos do Estado, foram objecto. Os livros, nos quais os revolucionários não podiam, ou não queriam, reconhecer-se, foram sujeitos a uma severa selecção, ou melhor, a uma negligência umas vezes distraída, outras vezes interessada. Ninguém duvida de que nesta matéria os «mistérios dolorosos» da Revolução se tenham sobreposto aos «mistérios gloriosos», para retomar a expressão figurada de Emmanuel Le Roy Ladurie[3]. Pelo menos podia esperar-se que a Revolução, que se apropriou de imensas riquezas, tivesse levado a peito difundi-las por um público alargado. Ora, somos obrigados a constatar que a constituição de bibliotecas e a sua colocação à disposição do público cultivado não foram de modo algum mérito da Revolução que, ao contrário, desempenhou neste domínio o papel de travão, cujas consequências se fizeram sentir até meados do século XIX. Deste modo, o Decreto de 1794, que organizou a existência das bibliotecas públicas, não mereceu realização plena senão depois de 1830, por iniciativa das próprias municipalidades.

Inversamente, não foi preciso esperar pela Revolução para que as bibliotecas fossem abertas. Em 1789, contava-se já com umas 40 bibliotecas públicas em França[4], sem contar com as bibliotecas pertencentes às doutas instituições, corporativas (pensemos, por exemplo, nas universidades), edu-

cativas ou judiciárias, que formavam o tecido social da França do *Ancien Régime*. Ainda que continuassem propriedade da sua ordem, as bibliotecas monásticas estavam, elas também, muitas vezes acessíveis livremente a quem quer que pretendesse consultá-las. A criação de bibliotecas públicas tinha sido acelerada pela supressão da companhia de Jesus, no reinado de Luís XV, porque os livros dos Jesuítas foram frequentemente enriquecer as bibliotecas municipais existentes. Este movimento parecia dever prolongar-se e sistematizar-se quando chegou a Revolução e se apropriou de milhões de livros confiscados por todo o país. Todavia, foi necessário aguardar por meados do século XIX para que a maior parte das municipalidades se dotasse de uma biblioteca digna deste nome e abrisse as suas colecções ao público. Como explicar este paradoxo?

A Revolução confiscou em poucos anos um grande número de livros. Deu origem a um processo de apropriação brutal e generalizado, que se desenrolou em três vagas: confiscação dos bens do clero (Novembro de 1789), sequestro dos bens dos emigrados (Fevereiro de 1792), apreensão das bibliotecas das universidades, academias e doutas sociedades, após a sua supressão durante o Verão de 1793. A dilatação do território nacional alargou estas apreensões até às regiões limítrofes: à medida que os exércitos franceses avançavam, numerosos bens artísticos eram confiscados nos países anexados, tal como aconteceu com a colecção dos manuscritos com iluminuras dos duques de Borgonha, em Bruxelas[5]. As obras e os manuscritos saqueados em território inimigo foram também enviados para Paris a fim de enriquecerem a Biblioteca Nacional (de que a quase totalidade, no entanto, foi restituída na sequência do Tratado de Viena, em 1815). Uma tal prebenda parecia dever assegurar à «Grande Nação» um acesso rápido e directo ao saber do seu tempo.

Era, porém, não contar com as hesitações ou as vicissitudes políticas que acompanharam este movimento de confiscação, cuja própria amplitude apanhou desprevenidos os seus promotores.

A confiscação das bibliotecas eclesiásticas parece ter sido mesmo uma medida improvisada, consequência imprevista do confisco dos bens do clero: para remediar a grave crise financeira que o país atravessava, o Decreto de 2 de Novembro de 1789, proposto pelo bispo de Autun, o príncipe de Talleyrand-Périgord, pôs «à disposição da Nação» – sem subterfúgios, nacionalizou – os bens do clero. A venda destes bens, inseparável da dissolução das ordens religiosas, de que a decisão foi tomada na confusão que se seguiu à nacionalização, tinha em vista satisfazer a dívida resultante da guerra da América e cuja supressão justificou a convocação dos Estados Gerais. Nos debates que acompanharam a adopção desta medida, as bibliotecas parece terem retido menos a atenção do que a prataria e os vasos das alfaias litúrgi-

cas: o Decreto de 2 de Novembro omitiu pura e simplesmente o destino a dar às bibliotecas eclesiásticas. Foi preciso esperar pelo dia 14 do mesmo mês para que se viessem a preocupar com a sua existência[6]: primeiro indicador da ditadura do curto prazo, que caracteriza muitas vezes as medidas revolucionárias, assim como do grave divórcio, que não tinha cessado de se cavar antes do século XVIII, entre cultura monástica e cultura urbana, cultura laica e cultura religiosa.

Um outro decreto, adoptado em 14 de Novembro, determina aos capítulos e aos mosteiros que depositem nos arquivos régios ou municipais o catálogo dos livros e manuscritos das suas bibliotecas e arquivos. Este decreto não teve quaisquer efeitos... As ordens religiosas atingidas pela dissolução nem sempre dispunham de um catálogo actualizado dos seus fundos bibliográficos e não estavam dispostas a organizarem um para esse efeito: esta tarefa significava para elas a expressão do seu despojamento, prelúdio da sua extinção. Por isso a situação dos fundos declarados – quando o foram – é notavelmente subavaliada. Assim, o prior dos Carmelitas da Praça Maubert, em Paris, declarou somente 1834 volumes, quando se calcula que a biblioteca compreenderia 10 000[7]. Alguns eclesiásticos, ou os seus mandatários, não hesitaram, com efeito, em procederem a vendas disfarçadas e em exportarem alguns dos seus bens para fora de França, quando a implantação internacional da sua ordem os subtraíam a uma completa secularização. De facto, realizaram-se «vendas selvagens», por vezes por iniciativa dos próprios monges, tais como aquelas que foram organizadas em 1790 e 1791 no Palácio Bullion, em Paris: A coberto de nomes de proprietários fictícios, dispersou-se um grande número de livros que provinham das ricas abadias da Picardia[8].

É evidente que os volumes desviados raramente eram reencontrados, salvo quando o eram de maneira muito óbvia: foi o que aconteceu quando as autoridades de Metz fizeram apreender um carregamento de livros que viajava de barco de Metz para Colónia. O antigo bibliotecário da abadia de Saint-Ouen, Dom Gourdin, encarregado pela Convenção de visitar as casas religiosas do departamento do Sena-Inferior, recebera instruções para «fazer transportar para Ruão os livros, quadros, medalhas, espécimes de história natural que pudessem aí encontrar-se»: a sua tarefa foi penosa, porque nos distritos de Gournay e de Neufchâtel, bem providos de abadias beneditinas, «os monges tinham vendido tudo»[9].

Estes monges, em muitos casos, não fizeram mais do que abrir o caminho a uma prática que tendia a alastrar, porque foi só em Outubro de 1792 que a Convenção pôs fim, por decreto (mas não de facto), às vendas de livros, no entanto proibidas quando da alienação dos bens nacionais. Acompanhadas de numerosas irregularidades, em resultado do conluio interessado dos compradores e de alguns vendedores, estas vendas tiveram frequentemente por

resultado o de privarem a nação de uma parte não negligenciável do seu património literário. Foram ocasião, para numerosos vigaristas, de constituírem a baixo preço uma colecção considerável: foi o caso de Dubrowski, membro do corpo diplomático ao serviço do czar, que adquiriu por meios fraudulentos mais de um milhar de manuscritos que constituem ainda hoje o núcleo da biblioteca Saltykov-Chtchédrine, em São Petersburgo. Ao fim e ao cabo, estas iniciativas tiveram por efeito proteger estes manuscritos de sobressaltos políticos: perdidos para a França, não o foram para as artes e para o saber.

Como já se viu, a continuidade do pessoal encarregado dos livros e documentos não é suficiente para assegurar a integridade das colecções. Mas a decisão de deixar, até à sua partida, as obras apreendidas sob a responsabilidade dos religiosos bibliotecários constituía, apesar de tudo, a fórmula mais favorável, uma vez que na sua maioria desempenhavam conscienciosamente o seu papel de guardas e quase nunca se encontrava alguém que os pudesse substituir.

Diante da inércia mais ou menos manifesta do clero regular, a Assembleia decidiu confiar o recenseamento dos livros apreendidos às autoridades municipais que acabavam de assumir os seus cargos, mas, por falta da formação requerida, as equipas que se deslocavam aos locais não eram de todo capazes de avaliar o interesse ou o valor das obras, nem de proceder a um inventário digno desse nome.

Foi aos distritos que coube esta tarefa. Mas estas novas circunscrições, escalão intermédio entre as comunas e o departamento, não se desembaraçam melhor. Estas sucessivas transferências de responsabilidades, fonte de atrasos perturbadores, foram aproveitadas por coleccionadores ávidos ou pouco escrupulosos. Entre o momento em que as comunidades foram dissolvidas e os edifícios selados e vendidos, não houve, a maior parte das vezes, ninguém que assegurasse a vigilância das colecções e as casas estavam por vezes abertas para quem se quisesse aproveitar. Chegou a acontecer que os próprios selos não fossem suficientemente dissuasores e acabassem por ser quebrados por aqueles mesmos que os tinham aposto[10]. Bem entendido, o grau de responsabilidade arvorado pelas autoridades locais faz, também aí, a diferença, tomando alguns departamentos a iniciativa de fazer transportar para a prefeitura objectos preciosos, instrumentos científicos e outros tesouros que figuravam nos gabinetes de curiosidades anexos às bibliotecas das ordens monásticas mais activas.

Por falta tanto de zelo como de competência, os inventários estabelecidos no momento das apreensões revelaram-se posteriormente inutilizáveis, já que pecavam por falta de precisão, como relata uma testemunha: «Uns terminavam o seu inventário com estas palavras: "Mais trezentos ou quatrocentos volumes antigos, de que não tomámos nota". Outros ainda, por estas:

"Há ainda um grande número de livros velhos encadernados em pergaminho." Finalmente, outros referiam-se a "livros góticos e manuscritos que não fomos capazes de ler, livros gauleses escritos em italiano, alemão, inglês, que consideramos não ser necessário mencionar", etc.»[11] Ora, somente inventários detalhados, que nos dessem a conhecer o estado exacto dos fundos no momento do seu confisco, nos teriam proporcionado condições de avaliar a amplitude das perdas ocorridas posteriormente. Muitas vezes, com efeito, os inventários de origem monástica, quando existiam, tinham sido feitos em datas recuadas e, como vimos, não tinham sido actualizados.

Isso explica que, uma vez entrada, em nome da nação, na posse de uma quantidade de obras consideráveis, a Assembleia tenha nomeado uma comissão especial[12] para decidir da sorte que lhes estaria reservada. Antes de qualquer atribuição, e em vista dos inventários lacunares que chegavam da província, ela decidiu organizar um catálogo colectivo dos fundos adoptando uma classificação única, de tal modo que «um sábio francês ou estrangeiro viajando em França possa, em todas as bibliotecas, encontrar sob a mesma letra e pela mesma ordem todos os livros que cada biblioteca contém sobre uma mesma matéria»[13]. Este catálogo geral, em relação ao qual era preconizado utilizar como fichas o reverso das cartas de jogar, à razão de uma por obra – recomendava-se que se utilizasse o às para as exposições longas, de modo que, depois de preencher as costas da carta, se pudesse virá-la e completar a outra face – devia ser centralizado em Paris.

Esta tarefa era imensa. O inventário de todas as obras disponíveis no país representava uma empresa considerável, já que se avaliava em aproximadamente 12 milhões o número de volumes confiscados. A França carecia de homens com experiência que pudessem levar a bom termo um empreendimento desta natureza. Paris dispunha das competências necessárias, mas na província «as pessoas habituadas a ler escritos antigos não se encontram comummente no seio das municipalidades», escrevem as autoridades de Alençon[14]. Ora eram indispensáveis competências rigorosas em paleografia para a decifração dos documentos, cartas e manuscritos antigos que constituíam o património da maior parte das abadias e que pareciam à primeira vista desprovidos de valor aos olhos dos profanos, quando afinal de contas estes documentos são muitas vezes os mais importantes e os mais raros das colecções[15]. Aconteceu mesmo que os encarregados da redacção das fichas bibliográficas recortaram, à falta de cartas de jogar, um velho manuscrito para lhe reutilizar o pergaminho[16]. Em contrapartida, ninguém ignorava o valor de um documento impresso, fácil de vender, nem que fosse pelo peso do papel.

Ora, ainda que mobilizando recursos e energias consideráveis, este catálogo nunca chegou a ser acabado; excedia, sem dúvida, as possibilidades do

tempo e levaria a fixar artificialmente as colecções, rapidamente desorganizadas pelas vendas, as transferências, os reagrupamentos e as restituições. Com efeito, desde o fim do Terror, bibliotecas inteiras foram restituídas aos emigrados e, sob o regime do Consulado, algumas obras alimentaram bispados e seminários restabelecidos por Bonaparte por ocasião da Concordata celebrada com o Papa Pio VII. Se circunstâncias excepcionais permitiram às autoridades deitar a mão sobre a maior parte dos livros do país, conduziram também ao fracasso deste imenso projecto de catalogação, porque era impossível, num contexto perturbado, imobilizar as colecções durante um período bastante longo para se poder levar a cabo o seu recenseamento metódico.

Estando os bens nacionais destinados à venda, as obras foram reunidas, ao mesmo tempo que a alienação dos edifícios que ainda as abrigavam, em «depósitos literários» abertos, em princípio, à escala dos 545 distritos do país aos quais a Revolução, numa primeira fase, tinha conferido poderes relativamente extensos. Estando os mosteiros mais antigos implantados em zonas rurais, a escolha desta nova circunscrição podia justificar-se, mas qualquer deslocação significa fonte de confusão quando não é acompanhada das necessárias precauções, e aumenta os riscos de perda. Por isso, livros, manuscritos e cartas da abadia de Fécamp ficaram por uns tempos ao abandono, «entre o levantamento dos selos da biblioteca, no dia 14 de Junho de 1791, e o seu transporte para Montivilliers[17]. Muitos desapareceram». Mais ainda, até mesmo a transferência das obras não era isenta de riscos e constituiu ocasião de desvios e de roubos: foi assim que os livros da abadia de Fontevraud foram pilhados antes ainda de chegarem ao seu destino, no depósito literário para onde estavam a ser enviados[18].

De um ponto de vista bibliográfico, os livros dos estabelecimentos monásticos eram encaminhados para os depósitos de forma anárquica e sem menção da origem das colecções, o que tornou muito difícil a identificação da sua proveniência e, por consequência, a reconstituição dos legados das grandes abadias.

Os bibliotecários das ordens regulares tinham-se empenhado, a maior parte do tempo, em assegurar a sua missão até ao dia em que partiram. Depois da mudança das suas colecções para os depósitos, foram leigos que os substituíram, mas nem todos tinham formação adequada para a tarefa porque havia ainda muito poucos bibliotecários qualificados. Além disso, estes depósitos literários, pela sua dimensão, suscitavam a cobiça de pessoas sem escrúpulos, que frustraram facilmente uma vigilância ou guarda insuficientes. Estes armazéns tinham sido improvisados à pressa nas principais aglomerações e a concentração das colecções no mesmo lugar despertava a cupidez dos habitantes locais.

Foi, todavia, nestes depósitos que começou verdadeiramente o trabalho de recuperação e de triagem das obras confiscadas. Tratou-se de um trabalho meritório, efectuado em condições por vezes heróicas, porque as obras chegavam em desordem dos quatro cantos do departamento, tal como o testemunha, no seu relatório, um dos empregados propostos para esta tarefa em Colmar: «Imaginai, Senhor Prefeito, um monte informe de mais de 10 000 volumes de todos os formatos, trazidos em cestos e lançados, todos misturados, no meio de uma sala vazia... Imaginai mais de metade destes livros retirados das bibliotecas dos *ci-devant* capuchinhos e franciscanos de Thann, chegando às minhas mãos no meio de uma bátega de chuva, em carroças de carvão descobertas, empilhados sem qualquer ordem, molhados e exalando um cheiro infecto, e que só consegui evitar que apodrecessem completamente estendendo-os sobre feixes de lenha... Da maior parte destes livros, que talvez não tivessem sido abertos há mais de um século, emanava um veneno que me forçava constantemente a sair»[19].

Foi assim que os depósitos literários viram chegar legados já empobrecidos, «depurados», dos seus elementos mais interessantes. «Os depósitos provisórios constituíam uma medida excelente mas, em muitos locais, foi determinada demasiado tarde. Os livros, cartas, estampas e objectos de física e de artes tinham sido pilhados e desviados. Guardas nacionais, ainda que encarregados da vigilância das propriedades nacionais, tinham sem escrúpulos apanhado e rasgado livros para acender os cachimbos ou alimentar o fogo da sua unidade.»[20] Uma depuração simétrica, esta por negligência, acabará com as obras menos interessantes. Na prática, o inventário metódico das colecções, ao ficar enterrado nos «depósitos literários», não pôde, por falta de meios, e pela envergadura da tarefa, ser levado até ao fim.

Ainda para mais, as condições materiais em que os livros foram armazenados deviam – e não estamos certos disso – desempenhar um importante papel no futuro das colecções. Ora, os edifícios em que os depósitos tinham sido preparados revelaram-se «a maior parte do tempo insalubres», sofrendo de falta de ventilação, que mantinha a humidade e favorecia o desenvolvimento de parasitas, e isto «apesar das precauções preconizadas nos decretos e instruções do governo»[21]. No Inverno, a falta de aquecimento tornou aleatório e penoso o trabalho dos empregados no inventário das colecções. Todavia, é sobre eles que recai em definitivo a sorte delas; a sua competência e energia variam consideravelmente de uma cidade e de uma província para outra. As grandes cidades, Toulouse, Estrasburgo, Tours e até mesmo Sens, onde se ilustra o Padre F.-X. Laire, preocupadas com o futuro das colecções, escolhem geralmente um pessoal competente. Em aglomerações menores, tais como Lisieux, em que todavia se situam grandes abadias, é grande a tentação de nomear um amigo para um posto considerado como uma sinecura e que

é remunerado pelo município. Basta esta situação para limitar a intervenção das autoridades parisienses que acabam por se contentar com platónicas chamadas à ordem.

Ainda que à partida as condições em que os livros foram armazenados não tenham sido muito favoráveis, as coisas agravaram-se por vezes com o decorrer do tempo: em Chartres, as dezenas de milhares de livros transportados para a charola da catedral vieram a sofrer danos quando os caixilhos de chumbo da armação do telhado foram retirados para deles se fazer balas e os livros, assim «expostos às intempéries, ficaram cobertos da poeira de trigo e de aveia», proveniente dos abastecimentos armazenados para o exército dentro do edifício[22]. Em Ruão, uma parte das colecções confiscadas foi depositada, de princípio provisoriamente, no celeiro de um antigo estabelecimento monástico que posteriormente foi transformado em liceu. Nessas colecções contavam-se numerosos livros ricamente ilustrados. Os alunos do liceu apoderaram-se deles e «jogaram à bola com os manuscritos, do que resultou que «dos 20 000 volumes depositados, 332 desapareceram para sempre»[23]. A proximidade de estabelecimentos perigosos também pode comprometer a conservação das colecções: foi assim que uma explosão num depósito de salitre aberto na abadia para as necessidades do exército pegou fogo à biblioteca de Saint-Germain-des-Près, em Paris, em 27 de Agosto de 1794. Desde os trabalhos pioneiros de Dom Mabillon nos finais do século XVII, os monges desta abadia, casa-mãe da congregação dos Maurinos, tinham-se tornado célebres pelas suas publicações eruditas. Mantinham com toda a Europa uma correspondência douta e de muito longe vinham admirar e consultar a sua biblioteca. Se as brochuras desapareceram nas chamas, pelo menos os seus 9000 manuscritos foram salvos, graças à intervenção de Dom Poirier que, deslocando-se imediatamente ao local, conseguiu retirá-los do fogo, lançando-os pelas janelas.

Mais ainda do que a negligência, a fraca proximidade ideológica sentida em relação às colecções monásticas, mais ou menos explicitamente colocadas no «índex da razão[24]», pode explicar o seu abandono progressivo. Para um Dom Poirier, beneditino, pertencendo à Comissão Temporária das Artes[25], e empenhado em convencer os seus contemporâneos de que as nossas bibliotecas eclesiásticas «possuem um grande volume de riquezas literárias» superior ao de todos os outros países, e têm com que «fornecer a toda a Europa uma ampla colheita», como é que é possível que recomendem que «os monumentos destes séculos de ignorância em que reinava a escolástica» sejam «abandonados às injúrias do tempo e à destruição dos vermes, que lhes [farão] expiar os males com que durante muito tempo afligiram o mundo?»[26]

A conservação de um certo número de obras não se apresenta, portanto, como prioridade. Entre elas, além das compilações dos múltiplos direitos

ou costumes em vigor no tempo do *Ancien Régime*, contam-se as obras de teologia e de piedade popular. Os franceses da época, salvo orientação em contrário, não se encontravam nada sensibilizados, por vezes com razão, em ver algo mais do que uma «miscelânea teológica» nos «ouropéis» da cultura monástica. Estas obras edificantes e frequentemente envelhecidas estavam desfasadas por completo da cultura daquele tempo. Isso não deixou de ter consequências para as obras mais antigas, já que raramente era admitida a distinção entre o suporte material da obra e o seu conteúdo. Mas, diferentemente das obras antigas, os livros mais recentes estavam desprovidos, desde a invenção da imprensa, de características que justificassem a sua preservação: a qualidade do manuscrito e da sua ornamentação. Por isso, encontra-se, na pena de um bibliotecário que continua anónimo, esta observação desiludida, alusão à produção impressa dos séculos XVII e XVIII: «Calculai, se puderdes, o que custa o catálogo da *Imitação de Cristo,* das vidas dos santos, do "*Pensez-y bien*", dos catecismos diocesanos, etc.; porque todos estes livros, bem como os Missais, Breviários, Diurnais, etc., os escritos a favor ou contra a bula *Unigenitus*, a favor ou contra os Jesuítas, devem manter o seu lugar neste grande catálogo nacional!»[27]

«Quem abraça demais aperta pouco»: tocamos aqui com o dedo no lado prometaico do empreendimento revolucionário. Animadas pela preocupação louvável de tudo recensear, tanto as autoridades parisienses como as locais depressa foram submersas pela amplitude da tarefa. A acumulação de obras ultrapassadas e que não se tinham ainda tornado em objecto da história desperta o cansaço, mas também a exasperação daqueles que suportam a sua carga, a julgar pelas considerações de Urbain Domergue, chefe do serviço, em Paris, encarregado de fazer a ligação com os depósitos da província. Vitupera a acumulação de uma montanha de livros inúteis, do seio da qual emergem penosamente aqueles cuja importância justifica por si só a sua salvaguarda: «O furor de acumular os livros fez recolher com igual cuidado Marie Alacoque e Voltaire, o *Guide des Âmes Pieuses* e o *Contrat Social*, miseráveis processos de noviços contra os monges e o processo dos povos contra os tiranos.»[28] Parece impor-se, portanto, uma medida radical: «Peguemos no escalpelo e levemo-lo para os nossos vastos depósitos de livros e cortemos todos os membros gangrenados do corpo bibliográfico [...]. Nós enviamos ao cadafalso justamente qualquer autor ou cúmplice da contra-revolução. As nossas bibliotecas têm também os seus contra-revolucionários; eu voto a sua deportação.»

Deste modo, por uma curiosa ironia da história, estes zelosos revolucionários, movidos originalmente por considerações científicas, transformam-se em árduos escrivães de um pensamento que eles próprios combatem. Esforçando-se por escapar da armadilha em que se sentia preso, o próprio

Domergue inventa uma outra forma de depuração, astuciosa alternativa à destruição pura e simples: «Relancemos para o seio dos nossos inimigos o veneno dos nossos livros de teologia, de misticismo, de monarquismo, de feudalismo, de legislação opressiva; e enquanto as nossas falanges republicanas lançam a destruição entre os seus satélites, acabemos de lançar nos seus espíritos, por meio dos nossos livros, a vertigem e o delírio; e é tal a sua cegueira que pagarão bem caro um presente funesto. O ouro da Espanha, da Itália, da Alemanha, mesmo da Inglaterra, irá trocar-se contra as folhas pestilenciais, de que receamos o contacto, e que consumarão a sua perda»[29]. Raro exemplo de guerra ideológica programada que, combinada com a lei da oferta e da procura, deve, no espírito do seu promotor, proporcionar igual satisfação às duas partes...

Mesmo que, regra geral, as instruções parisienses tenham feito prevalecer os imperativos de salvaguarda, não há dúvida de que um tal contexto de tensão não tenha estado na origem de algumas iniciativas infelizes. Assim, em 18 Vindemiário, ano II (9 de Outubro de 1793), a Convenção promulgou um decreto determinando a supressão dos brasões e outros «sinais de feudalismo e de realeza». Teve por efeito a mutilação e destruição de livros e de manuscritos em que a encadernação arvorava esses sinais distintivos. Por meio desta medida, o legislador visava antes de mais neutralizar o espaço público, suprimindo do frontão dos edifícios públicos e privados as armas que aí figuravam, mas a Comissão dos Monumentos interpretou este decreto no seu sentido lato, incluindo, por exemplo, a destruição destes símbolos nos livros da Biblioteca Nacional. Não foi preciso mais para expor as colecções públicas aos «golpes funestos de um zelo, louvável pelos seus motivos, mas prejudicial pelos seus resultados»[30]. Felizmente, uma outra lei, de 24 de mesmo mês, proibiu a destruição ou a mutilação de livros e de outros bens artísticos, sob pretexto de fazer desaparecer deles os símbolos malditos. Mas estas instruções contraditórias não deixavam de abrir a porta, à escala local, a perigosas interpretações.

Em muitos casos, é verdade, não tinham mesmo esperado por estas instruções. A Revolução favorecera a emergência de uma cidadania local ao delegar nas comunas e nos distritos um determinado número de missões e de responsabilidades, de que fizeram largo uso, incluindo os casos por vezes contestáveis. Na sua famosa investigação sobre o vandalismo, o abade Grégoire fez notar que algumas autoridades locais destruíram bibliotecas para não terem de as catalogar. Em Narbonne, os livros foram queimados e, em Fontaine-lès-Dijon, a biblioteca dos *feuillants* foi lançada na lixeira. Em Douai, tinha sido dada ordem de queimar todos os livros relacionados com a religião, do que resultou a destruição de quase metade da biblioteca[31].

O zelo revolucionário exerceu-se por vezes directamente contra os patri-

mónios que deveria ter precisamente mais interesse em conservar. As bibliotecas dos emigrados, que eram as mais interessantes para os fins educativos visados pelo novo regime (*via* designadamente a criação das escolas centrais, os futuros liceus), visto que continham o maior número de obras modernas, práticas ou pedagógicas, foram também, paradoxalmente, as que sofreram mais das pilhagens ou da venda pelas autoridades locais do conteúdo das residências em que se encontravam.

Mas também aconteceu que algumas colecções tivessem sido pura e simplesmente esquecidas nos locais: assim, beneficiário involuntário de um descuido, o novo comprador do castelo de Dangu, no Eure, descobriu nesta antiga propriedade do barão de Breteuil, vendida como bem nacional, «livros, estátuas e quadros que aí tinham sido armazenados provisoriamente» e... esquecidos. Apropriou-se deles sem qualquer outra formalidade[32]. Certas colecções confiscadas puderam por vezes escapar à venda e ser reclamadas com sucesso pelos que a elas tinham direito, mulher separada de um marido emigrado, intendente devotado, etc.

O vandalismo não foi somente obra de indivíduos ou de autoridades locais ignorantes ou exaltadas. Foi o fruto de uma situação confusa, em que reinou a desorganização, as responsabilidades se cruzavam ou neutralizavam. Alguns souberam tirar proveito das dificuldades de um período agitado.

Ficamos assim a saber, através do relatório de um conservador, que a biblioteca confiscada à abadia de Molesmes foi transportada em carroças de carvão para o celeiro de um particular[33]. Algumas operações não puderam ser coroadas de êxito sem cumplicidades e contam-se até «ovelhas ranhosas» na classe dos bibliotecários. Com efeito, um tal Dambreville, conservador de um dos mais importantes depósitos parisienses, o dos *Cordeliers*, foi suspeito de ter dilapidado os livros que tinham sido confiados à sua responsabilidade. Foi objecto de uma investigação: descobriu-se no seu domicílio 8857 volumes provenientes deste depósito. Revelou-se impossível estabelecer o número de livros já desviados[34].

Algumas colecções sofreram especialmente os efeitos acumulados da incúria, do vandalismo e dos desvios: foi o caso da biblioteca de Toulouse que ficou muito diminuída durante a Revolução. Reunindo cerca de 200 000 volumes no princípio dos anos de 1780, cinquenta anos depois já não contava, segundo um relatório oficial, com mais de 70 000[35]. Parece, pois, ter-se reduzido gradualmente, sobretudo se se levar em linha de conta os cinquenta quintais de livros que tinham sido subtraídos às colecções em benefício da artilharia para que ela pudesse, com as encadernações de pergaminho, confeccionar *gargousses* de pólvora para os canhões e, com as páginas dos livros, cartuchos para as espingardas[36]. Algumas operárias das manufacturas revendiam, às vezes, por sua conta as ilustrações que conseguiam arrancar aos manuscritos

que lhes passavam pelas mãos. Serviram também de recompensa aos alunos que se distinguiam. Os livros litúrgicos manuscritos da catedral de Mirepoix conheceram a mesma sorte. «As iluminuras foram sistematicamente recortadas para servirem de "prémios" nas escolas primárias[37]., beneficiando dos confiscos revolucionários. A ex-biblioteca do rei, transformada em Biblioteca nacional, constitui disso o melhor exemplo. Duplicou, durante este período, o número de obras, que passaram de 300 000 para 600 000 volumes[38]. Foi a principal beneficiária da confiscação das colecções das abadias parisienses e foram-lhe adjudicados designadamente os 9000 manuscritos provenientes da abadia de Saint-Germain-des-Près que tinham escapado ao incêndio da biblioteca, em Agosto de 1794[39].

Outras tantas situações contrastadas que tornam muito difícil estabelecer um balanço equilibrado das perdas: determinadas obras podem ter saído dos depósitos literários para irem enriquecer outras instituições ou então no âmbito das medidas de restituição tomadas no fim do período do Terror em favor dos particulares.

A título de exemplo, um especialista nestas matérias, Dominique Varry, afirma: «No Eure, 75 por cento das obras de que encontramos traços nos nossos escrutínios já não figurariam hoje nas colecções públicas deste departamento.» Um tal balanço é extremamente pesado, mas não é sempre sinónimo de destruição pura e simples. Algumas obras conheceram trajectórias inesperadas, como o prova o exemplo da abadia de Bec-Hellouin: dos dezoito manuscritos da sua biblioteca que chegaram até nós, doze encontram-se actualmente na Biblioteca Nacional, três na Biblioteca municipal de Ruão e um... no Vaticano – mas um apenas em Évreux, que, no entanto, era o seu destinatário natural[40]! Calcula-se que cerca de 200 manuscritos guarneciam a biblioteca desta abadia nos finais da Idade Média: a este respeito, a Revolução não é senão a última etapa de uma longa série de catástrofes, em que a Guerra dos Cem Anos, os incêndios, as guerras religiosas, a negligência dos religiosos a partir do século XVI ocupam o seu lugar e explicam em larga medida o declínio das colecções medievais.

Outro factor de degradação acelerada das colecções, em que nem sempre se pensa: a passagem das tropas. A Revolução, que decretou o levantamento em massa, assistiu ao nascimento de uma verdadeira «sociedade militar», cadinho democrático que constituiu o baluarte do novo regime antes de o derrubar. Ora, o acantonamento das tropas republicanas, mesmo fora do teatro das operações, revelou-se particularmente devastador quando alojavam essas tropas nos mosteiros, cujas bibliotecas não tinham sido evacuadas. Na abadia normanda de Bec-Hellouin, os «monumentos de mármore foram mutilados, os instrumentos de óptica quebrados para aproveitarem o cobre, as gravuras recortadas... Só os livros e as estátuas escondidas sob o feno do local trans-

formado em granja escaparam aos vândalos desocupados[41]. É difícil saber se estes livros tinham sido escondidos ou se tinham sido somente cobertos de feno por negligência. Não é menos certo também que tenha sido feita uma escolha à escala local, quer por puro acaso, quer por instruções oficiais.

Na verdade, as próprias autoridades do tempo encontravam-se divididas entre duas exigências contraditórias: a preocupação da exaustão – simbolizada, como já vimos, pelo «fantasma» do catálogo integral – e, por outro lado, o cuidado de racionalizar as colecções. Este cuidado exigia celeridade, para se poder dispor das obras necessárias à instrução da nação. Lemos também pela pena do abade Grégoire, num relatório datado de 12 de Abril de 1794: «Sendo a instrução uma necessidade de todos, a Convenção Nacional pretende fazê-la escoar através de todos os ramos da árvore social: as bibliotecas e os museus constituídos com discernimento representam de certa forma as oficinas do espírito humano»[42].

Deve fazer-se uma triagem rápida entre o que deveria ser inventariado e o que não o merece, prelúdio de uma alienação maciça. Isto vai desembocar localmente numa confusão que aflora na correspondência desse tempo: «Tão depressa se recomenda aos [encarregados] para não se deixarem vergar ao peso da obrigação de detalhar livros sem qualquer valor, pelo seu mérito intrínseco e pelo seu estado de degradação, como também se exige a mais rigorosa exactidão: um único livro, qualquer que seja o assunto de que trata, não pode ser exceptuado do inventário seja sob que pretexto for, [porque é preciso] que o povo soberano entre na posse dos tesouros que os déspotas subtraíam à sua posse»[43].

Pressionados por exigências contraditórias – conhecer em detalhe o estado dos legados para melhor decidir sobre o seu destino ou proceder rapidamente às arbitragens indispensáveis –, os responsáveis locais navegavam entre dois escolhos opostos, o excesso de lentidão e o excesso de precipitação. Conforme os casos, a arbitragem foi mais ou menos precoce, ou fácil, mas inclinou-se a maior parte das vezes na mesma direcção. Os livros não recenseados, quer estivessem incluídos no inventário do depósito, ou registados em forma de fichas destinadas ao catálogo nacional, foram considerados como inúteis e vendidos, pelo peso do papel ou do pergaminho: uma vez vendidos, «foram parar às mãos dos merceeiros que se serviram deles para cobrir frascos de compota ou para embrulhar pães de açúcar, quando não se dissiparam em fumo num qualquer campo de batalha, depois de terem sido transformados em cartuchos ou buchas de canhão[44].

Seria utópico pensar que os comités parisienses e os depósitos literários tivessem podido abstrair-se de um meio ambiente perturbado ou furtar-se aos imperativos de uma gestão sensata, tanto mais que não dispunham de grandes possibilidades de acção concreta no terreno, onde, como vimos,

pululavam iniciativas ou negligências de todo o género. Se não fossem completadas pelas autoridades locais, as iniciativas parisienses afundavam-se muito depressa sem produzir qualquer resultado. É verdade que, excedidos pela amplitude da tarefa, os responsáveis locais, quando os havia, tinham já muito com que se ocupar na luta contra os riscos de incêndio, sempre ameaçadores, contra o pó, a humidade e os ratos... Neste período perturbado, em que as comunicações com Paris eram difíceis, a presença de um homem competente podia fazer a diferença a nível local entre «um depósito a evoluir para biblioteca pública e um montão confuso de «velhos calhamaços» que podiam ficar dezenas de anos nos celeiros sombrios de uma subprefeitura qualquer, ao pó e à mercê dos roedores»[45].

Esta situação de confusão em larga escala deu origem a um relaxamento do zelo dos responsáveis, mas alguns deles nem sequer acharam que valesse a pena evidenciá-la para justificarem as suas faltas. Nos seus relatórios à Convenção, o abade Grégoire fustiga a ignorância dos responsáveis locais e «a indiferença criminosa de muitas das municipalidades e administrações que se apropriam para seu uso próprio e que deterioram os objectos de arte, que não acabam com as vendas contrárias à lei, que deixam que os quadros e os livros se degradem sob os selos judiciais, que escarnecem quando se lhes fala em conservar os monumentos, que pretendem que as leis relacionadas com estes objectos só são aplicáveis em Paris e que apenas mostram zelo quando se trata de importunar os que querem forçá-los a cumprir os seus deveres»[46].

Para desacreditar o zelo revolucionário que se encarniça contra os vestígios do *Ancien Régime*, o abade Grégoire sabe que nesses tempos de suspeição generalizada pode ser arriscado tomar posições «reaccionárias». Por isso estigmatiza os «vândalos», atribuindo-lhes uma verdadeira fúria... anti-revolucionária: como as destruições que eles levam a cabo não fazem senão embaciar o prestígio da França face às nações civilizadas, acusa-os de serem assalariados da Inglaterra para comprometer a Revolução. Com este estratagema retórico, também espera, sem dúvida, fazer-se ouvir pelas instâncias dirigentes e convencê-las a tomarem as medidas indispensáveis para fazerem com que cessem os abusos mais gritantes: quase não é escutado e vê-se em muitas das obras os vestígios irrisórios de uma época acabada, próprios para alimentar o braseiro das paixões revolucionárias – por vezes literalmente, como testemunha a queima na Praça Vendôme (de acordo com a sugestão do marquês de Condorcet) dos 300 cartões procedentes do Gabinete dos Títulos da Biblioteca Nacional[47].

As destruições operadas de forma deliberada não tiveram comparação com as que constituíram a consequência quase inevitável deste período perturbado – o que Hélène Dufresne designa por «*la part du feu*»[48].

No espírito dos revolucionários, com efeito, nunca se tratou de conservar toda e qualquer herança da monarquia, mas apenas o que se revelava compatível com a nova ordem que surgia dos seus despojos. A ruptura, radical em política, onde se pode, da noite para o dia, redigir uma constituição que vira as costas a práticas seculares, foi transposta para o domínio das artes e das letras, cujas produções foram vítimas do *maelström* que arrastou o país inteiro. A centralização revolucionária, conjuntamente com a negligência, por vezes interessada, das autoridades locais teve efeitos directos ou induzidos de uma notável uniformidade e não deixou subsistir esses oásis que a desigual progressão dos exércitos e o afastamento do teatro das operações poupam habitualmente quando dos conflitos clássicos. Os monumentos das artes, depois de uma severa selecção, improvisada ou não, aterraram nos museus para servirem à formação dos artistas e à edificação do povo: da mesma forma, o conteúdo das bibliotecas, monásticas ou privadas, correctamente recenseado e depurado das suas produções parasitas ou nocivas, foi levado ao ponto de formar o núcleo, a ferramenta intelectual de que o povo tinha necessidade para a sua emancipação. Estas colecções formam, de uma maneira ou de outra, o equivalente dos museus, esses «enquadramentos politicamente neutros impondo ao espectador uma leitura técnica ou artística das obras que apaga o valor subversivo que elas receberam da sua origem ou do seu destino feudal»[49]. No seio de novos espaços – uma rede de bibliotecas municipais deve, em virtude do Decreto de 27 de Janeiro de 1794, irrigar o conjunto do território nacional –, elas têm por incumbência oferecer aos leitores um esboço geral dos progressos da humanidade que os seus lentos e magníficos esforços arrancaram às trevas da ignorância e aos erros da superstição.

É necessário observar que a noção de recolha, de triagem, de selecção reflectida se situa no coração da herança das Luzes e da empresa revolucionária: a Revolução apenas aceita o legado do *Ancien Régime* a benefício de inventário – um inventário decidido e muitas vezes impiedoso. Por isso é inútil, como por vezes se fez[50], procurar esmagar ou exonerar as assembleias sucessivas conforme elas apareceram, pelas suas iniciativas ou decisões, acompanhar ou deter a mão dos demolidores ou dos vândalos: estes participam, à sua maneira, quer queiram quer não, na determinação de um *corpus* de obras a conservar, segundo critérios que lhes são próprios e que completam ou fazem concorrência, mais do que se lhes substituem, aos critérios oficiais. Como explicar que a grande queima das tapeçarias das manufacturas dos Gobelins tenha tido lugar em 1797, ou seja, três anos depois do Terror[51]? O «discurso iconoclasta» que foi elaborado depois da queda de Robespierre teve por finalidade exonerar das suas responsabilidades as elites no poder: a este respeito, os três relatórios indignados, enviados pelo

abade Grégoire à Convenção, desempenham um pouco o papel do relatório Khruchtchev, lançando sobre a pessoa de um Estaline odiado os crimes do regime soviético: a burguesia que retomara o poder depois do Termidor criou um contraste cómodo, ao lançar os excessos revolucionários sobre o povo[52] (quando, na realidade, as próprias autoridades estavam na origem de numerosas medidas espectaculares, como foi a da profanação das sepulturas reais em Saint-Denis): não se receou amalgamar os furores populares e a brutalidade terrorista ao mesmo tempo que se acusava os «sequazes» do *Ancien Régime* de se terem disfarçado de revolucionários a fim de comprometer a Revolução com os seus excessos iconoclastas.

Finalmente, o destino destas colecções não figurava entre as preocupações prioritárias dos homens desse tempo, cuja ideologia pretendia estar precisamente em ruptura com as épocas anteriores, estigmatizadas sob os nomes de feudalismo ou de *Ancien Régime*: por ideologia (Daunou, Destutt de Tracy, Cabanis ou Volney) são as principais figuras do meio tão influente dos «ideólogos», querem fazer «tábua rasa» das superstições do passado e regenerar os costumes pela acção conjunta da razão e da liberdade – donde o seu desprezo pela teologia: «superstição», pela história: «crónica dos tiranos», pela tradição e a erudição, disciplinas à volta das quais se organizavam precisamente as doutas bibliotecas do *Ancien Régime*.

Eles, de facto, não concebem bibliotecas senão selectivas e *raisonnées* e já não acumulativas, como toda uma tradição erudita se tinha esforçado por teorizar desde Gabriel Naudé: conquanto benéfica em si mesma, a invenção da tipografia fora, aos olhos dos ideólogos, portadora de efeitos perversos: as obras prolixas, confusas e muitas vezes inúteis passaram à frente das boas, quando não lhes reproduzem o conteúdo. Da mesma maneira que as elites revolucionárias, de acordo com a imagem do seu tempo, eram insensíveis à arte medieval, regularmente rejeitada sob a designação infamante de gótica, e viram sem se inquietarem desaparecer às mãos de especuladores ávidos as ilustres abadias, entre outras, de Cluny e de Cîteaux, a maior parte deles não olhando para a acumulação das bibliotecas senão com indiferença ou aborrecimento. Da mesma forma que o mau dinheiro afasta o bom, «encontramo-nos agora num ponto tal em que a enorme quantidade de livros ameaça asfixiar-nos por completo». Chegou portanto o momento de extrair da massa indigesta dos conhecimentos acumulados um *corpus* coerente e racional que possa servir de base ao progresso e à difusão dos conhecimentos. É certo que a maior parte das obras existentes sai dos limites de um empreendimento desta envergadura e está condenada num prazo mais ou menos curto. Na utopia premonitória de Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440*, os homens desta época constroem uma gigantesca «pirâmide de livros» considerados «inúteis, frívolos ou perigosos» e deitam-lhe o fogo:

«Pusemos fogo a esta horrível montanha [de livros] como um sacrifício expiatório oferecido à verdade, ao bom senso, ao verdadeiro bom gosto» – depois de terem feito um «resumo» dos conhecimentos mais importantes e reimpresso as melhores obras[53]. Um deles exclama mesmo orgulhosamente: «Renovámos por meio de um zelo iluminado o que outrora executara o zelo cego dos bárbaros.»

De forma paralela, se fizermos fé no seu biógrafo, Destutt de Tracy, célebre ideólogo do tempo, teria evocado explicitamente a perspectiva de extrair as verdades contidas em todos os livros, a fim de fazer com elas um catecismo metódico[54], e em seguida queimá-los. Uma tal atitude pode, aliás, ter sido directamente inspirada pelas práticas literárias de outros «ideólogos»: o ex-abade Sieyès, que o seu famoso panfleto *Qu'est-ce Que le Tiers État?* lançou em 1789 para uma posição de destaque e que, para lá do parêntesis do Terror, reencontramos em 1799 preparando o golpe de Estado do Brumário, lia muito pouco, segundo Sainte-Beuve. Este relata que a «sua biblioteca usual se compunha no seu total de um Voltaire completo, que ele recomeçava lentamente a ler assim que o acabava e que mostrava com ênfase aos seus amigos, declarando: «Está tudo aí»[55].

O mesmo Sieyès exprimiu com bastante força esta rejeição da tradição erudita, encarnada nomeadamente pelos monges da congregação de São Mauro: como «pedir aos séculos bárbaros leis para as nações civilizadas»? A época é a das rupturas e das oposições categóricas, o que faz com que, mesmo a título de piedade ou de curiosidade erudita, se considere pouco a possibilidade de se deter na «história das tolices humanas»... Tarefas mais elevadas e urgentes requerem as energias revolucionárias, pressionadas em direcção à edificação de uma sociedade nova. Os termos deste debate colocam-se tanto para o indivíduo como para as sociedades humanas: o homem será antes de mais «um fundador ou um herdeiro», terá por vocação regular a sua conduta pelas lições do passado ou deve ser ele o único actor da sua transformação prometaica[56]?

Um Decreto de 27 de Janeiro de 1794 tentou transformar em «bibliotecas» os depósitos literários abertos em cada um dos distritos em que os livros confiscados tinham sido reunidos desde 1790, mas as novas bibliotecas projectadas mantiveram-se no papel e os depósitos continuaram a ser, no essencial, os cemitérios de livros que já eram desde que foram concentrados por uma forma simultaneamente anárquica e centralizada. Teria sido necessário tempo, meios e responsáveis competentes para extrair alguma coisa deste amontoado de livros não classificados e armazenados sem critério em condições por vezes muito longe das exigências de conservação. A República, desprovida tanto de uns como de outros, encontrou-se submersa por uma avalanche de obras cuja gestão lhe incumbia, sem que o tivesse previsto e viu-se, apesar

dos seus esforços, incapaz de enfrentar a situação com a eficácia pretendida. Não concedeu a este projecto senão uma parte negligenciável das suas preocupações – se é que esta pode ser avaliada designadamente pela diminuição de metade do orçamento da Biblioteca Nacional da qual, na mesma altura, o património bibliográfico duplicava. As circunstâncias pesaram muito sobre o destino destes patrimónios, mas não foram as únicas: as falhas provocadas pela ignorância e pela cupidez tiveram aí também a sua parte.

Certamente, «quando a cidade de Lisieux decidiu, em 1833, a criação de uma biblioteca pública, a administração municipal recolheu cerca de 1500 volumes antigos que jaziam completamente abandonados no celeiro de um colégio; este conjunto é, ainda hoje, o único testemunho que pode ser consultado das ricas colecções das bibliotecas religiosas do bispado, pilhadas, vendidas e dispersas entre 1792 e 1808»[57]. Não devemos, no entanto, deixarmo-nos enganar. Tais fundos bibliográficos, excessivamente especializados e nada tendo a ver com a cultura do tempo, não podiam proporcionar material para a constituição de uma biblioteca pública. São muitas vezes os legados ou as aquisições de diversa proveniência realizados a partir da Revolução que conferiram o impulso decisivo à criação de bibliotecas pelos conselhos municipais no século XIX: foi assim que, além dos livros dos beneditinos de Saint-Ouen e das abadias de Jumièges, Saint-Wandrille e Saint-Georges de Boscherville, a biblioteca de Ruão beneficiou dos livros provenientes da biblioteca de ricos parlamentares, advogados no Parlamento de Ruão[58]; foi também a destinatária das obras da Academia das Ciências, da Literatura e das Artes de Ruão que, antes de ser dissolvida pela Revolução, tinha beneficiado do legado de M. de Cideville, um amigo de Voltaire.

Qualquer que fosse o olhar sobre os grandes problemas desse tempo, os homens de então, pela sua formação, não estavam predispostos a dedicar a sua atenção a uma cultura monástica que, apesar dos esforços de renovação dos Maurinos, atravessava uma grave crise. Desde que, no século XIII, a cultura laica havia conquistado a sua autonomia em relação à cultura eclesiástica, tinha-se cavado um fosso que as afastava progressivamente uma da outra, e que atingiu com a Revolução o seu ponto culminante. Além disso, o ideal humanista de regresso às antigas fontes tinha sido acompanhado de uma desvalorização da reflexão e do período medievais[59]. Nos séculos XVII e XVIII, é sobretudo a cultura clássica que é procurada, e esta articula-se em torno de um *corpus* de obras bem definido e relativamente limitado. Neste contexto, as bibliotecas são consideradas de bom grado como apanágio dos «pedantes» ou dos «maníacos»[60].

JEAN DUMAINE,
Historiador

XIV

E A ARMADA REAL FOI DESTRUÍDA!

Edmund Burke, em 9 de Fevereiro de 1790, exclamava na Câmara dos Comuns: «Durante este curto espaço de tempo, os Franceses fizeram, eles mesmos, por nós o que 20 batalhas não teriam podido fazer.»

Esta sentença lapidar emanada do célebre teórico conservador demonstra com que acuidade o descrédito da França, corolário da Revolução, é bem cedo apercebido com alívio pelo inimigo hereditário. A Revolução é considerada além-Mancha como o melhor meio para desfazer definitivamente as pretensões marítimas da monarquia francesa. Alguns anos antes, em 1778, o velho ministro de Jorge III, Pitt, *o Velho*, confessava: «A Inglaterra nunca conseguirá a supremacia dos mares enquanto existir a dinastia dos Bourbons.»[1] Efectivamente, depois dos insucessos da Guerra dos Sete Anos (1756-1762), a monarquia francesa empreendeu um formidável esforço de recuperação marítima e a «*Royale*» torna-se, em vésperas de 1789, a maior marinha da Europa depois da Inglaterra. Isso em grande medida graças ao impulso dado por Luís XVI, soberano apaixonado por geografia e explorações. Solidamente aliada à casa de Áustria, à Espanha e a Nápoles pelo Pacto da Família, estando o Reino Unido isolado desde a independência da América, a França já não tem as suas fronteiras continentais ameaçadas pelas invasões. A monarquia é o árbitro da Europa. Durante este decénio pré-revolucionário, a França encontra-se na encruzilhada dos caminhos. Está, portanto, apta a tornar-se aquilo a que a geografia a predestina naturalmente: uma grande potência continental com vocação oceânica. A despeito de inevitáveis contracções sociais, a diminuição das barreiras aduaneiras com a Inglaterra em 1786 oferece uma extraordinária ocasião de modernizar o equipamento económico e industrial do reino. Em 1789, o comércio externo da França, que utiliza para os 4/5 desse comércio a via marítima, é superior ao do Reino Unido.

Todavia, pouco mais de 20 anos depois, decapitada pela Revolução, esmagada em Aboukir, humilhada em Trafalgar, a orgulhosa *Royale* deixou de existir. Napoleão, que em muitos outros domínios pôde beneficiar da herança da França de Luís XVI, não conseguirá jamais reconstituir uma frota digna desse nome. A mola quebrou-se.

Em 1810, o apogeu do Império não passa de uma ilusão precária que mascara a incapacidade, tanto económica como militar, para abalar a Albion soberana dos mares. Napoleão esforçar-se-á então arduamente por continuar uma política de hegemonia continental, que o levará sempre mais longe, à falta de poder ser capaz de desferir o gole no coração da City, aniquilando de uma vez por todas o financiador de todas as coligações continentais antifrancesas.

A política de bloqueio continental constituiu uma medida desesperada e ineficaz para encobrir a ausência de marinha. Tanto mais que a indústria francesa não se encontrava em condições de fornecer às populações dos países ocupados, e a melhor preço que o dos Ingleses, produtos de qualidade. Uma vez o seu comércio marítimo arruinado, a França vê-se obrigada a refugiar-se num proteccionismo estéril, obstáculo à inovação e à sua descolagem económica. Em 1815, chegou ao fim, entre a França e o Reino Unido, uma «segunda Guerra dos Cem Anos» que teve início em 1688 após a subida de Guilherme d'Orange ao trono de Inglaterra. A França deixou fugir, em benefício do Reino Unido, a possibilidade de poder transformar-se na primeira potência marítima e, portanto, comercial e industrial da Europa. Esta catástrofe é a consequência directa da Revolução. Se o exército, após os revezes iniciais, foi capaz de se adaptar e de voar de sucesso em sucesso, é forçoso constatar que o mesmo não se verificou com a Marinha. O entusiasmo, a superioridade numérica não podem substituir-se no mar a um corpo de elite formado por militares que são, em primeiro lugar, técnicos cientificamente bem preparados. Não se manobra uma esquadra da mesma maneira que uma coluna de soldados de infantaria. A coragem e o sentido de sacrifício não podem encobrir, senão numa certa medida, a desorganização e a incompetência. A guerra no mar exige uma sólida bagagem técnica, uma adaptação aos elementos, uma atenção constante ao material, a disciplina das tripulações, um enquadramento de valor. Por outras palavras, tudo o que constituía a força e o renome da Marinha Real em 1789.

Este espírito corporativo, este elitismo insuportável feriam frontalmente os princípios igualitários de 1789. A Revolução vai empenhar-se em destruí-lo, em nivelar, aplanar por todos os meios. Os marinheiros destoavam pelo seu género de vida, pelos seus hábitos, pelo seu código de honra. Formavam um universo completamente à parte, à margem da sociedade. As ideias abstractas não podiam fazer mais do que desorientar as gentes do mar habituadas a pensar e a agir em função de realidades bem concretas. Porque até nova ordem os elementos desencadeados não se vergam, senão raramente, face à ideologia. Este empirismo consubstancial a um corpo de excelência era intolerável para revolucionários que pensavam que, com uma plaina, podiam fazer tábua rasa do passado, para talhar um homem novo e intermutável.

UMA MARINHA NO SEU ZÉNITE

Em 1762, quando a Guerra dos Sete Anos estava a acabar, a Inglaterra era a dona incontestável dos mares. O facto de ter privilegiado o teatro de operações continental em prejuízo do oceano não leva a concluir, em definitivo, que esteja disposta a admitir qualquer contrapartida terrestre. Porque a Inglaterra aproveitou-se do comprometimento continental contra Frederico II para se apoderar, a baixo custo, das possessões francesas na América do Norte e nas Índias. Por essa razão, toda a política estrangeira teve de ser repensada. Esta não deveria continuar a privilegiar o todo continental mas, ao contrário, optar pelo largo, onde as conquistas e os agrupamentos podiam revelar-se pouco custosos, como o prova na mesma época a secessão da Córsega.

O colossal esforço de reconstrução, que virá a produzir os seus frutos dois decénios mais tarde, foi empreendido originalmente por Choiseul[2]. Preocupado em estabelecer uma sinergia entre construtores, administradores e utilizadores, o ministro da Marinha criou um embrião de estado-maior naval.

O primeiro secretário de Estado na Marinha que Luís XVI nomeou quando da sua subida ao trono, em 1774, era um organizador conceituado que durante 15 anos tinha desempenhado com brio o cargo de prefeito da polícia de Paris. Sartine soube rodear-se de subordinados de qualidade. É a esta época que remonta a cerimónia regulamentar do içar da bandeira. Cerimónia «tão própria para elevar a alma dos subordinados por sobre o cepticismo do século», faz notar muito apropriadamente o almirante Auphan[3].

À partida, em 1780, a *Royale* era composta por 82 navios, aos quais se podia juntar 71 fragatas e 174 unidades mais pequenas. Empenhado em assegurar as sólidas infra-estruturas indispensáveis à manutenção dos navios, Sartine lançou-se numa política de grandes obras. Em Brest e em Toulon foram aumentadas as docas secas. Rochefort foi recolocada em actividade. Para fazer face aos Ingleses na Mancha, foi criado Cherbourg. Ergueram-se da terra fundições especialmente dedicadas ao fabrico de canhões, como foi o caso das instalações de Ruelle. De 17 milhões de libras em 1774, o orçamento da Marinha passou brutalmente para 74 milhões em 1780. Isto fez dele, nessa época, uma das primeiríssimas rubricas de despesas do Estado...

Mas nada se poderia ter feito se à cabeça do reino o soberano não tivesse dedicado um interesse muito particular ao alto-mar. Aluno do desenhador e gravador Nicolas Ozanne, que lhe despertou o gosto pelo mar e pelos navios, Luís XVI tinha também uma nítida inclinação para explorações e viagens. A este respeito é significativo que a única deslocação oficial empreendida no seu reinado tivesse sido para Cherbourg, em 1786, por ocasião da inauguração do porto de guerra. Com o começo da Guerra da Inde-

pendência Americana em 1775, chegou finalmente a ocasião propícia para uma desforra sobre a Inglaterra. Isolado do continente, o Reino Unido não conseguiu formar alianças contra a França, e a monarquia pôde defrontar a Inglaterra sem ser apenas a título de diversão. Como assegura Philippe Masson: «Na altura da guerra de Independência americana, a marinha francesa é, sem dúvida alguma, a melhor marinha do mundo.»[4] Mesmo que tenhamos de admitir que os sucessos tácticos nem sempre estão no sítio certo e à hora certa, é em contrapartida indesmentível que esse conflito se concluiu por uma grande vitória estratégica. A Grã-Bretanha perdeu a sua supremacia marítima. Ao invés dos conflitos anteriores, a *Royale* encontrava-se à altura de preservar as suas linhas de comunicação com a metrópole. A batalha de Chesapeake, em Setembro de 1781, decidiu--se com o almirante de Grasse a desferir o golpe fatal contra a presença inglesa na América. Barrando a rota da frota inglesa que pretendia levar socorros à guarnição de Yorktown, os Ingleses não conseguiram abalar a frota francesa. Um mês mais tarde, a guarnição capitulou.

Os sucessores de Sartine à cabeça do secretariado de Estado da Marinha, o duque de Castries até 1786, e depois dele La Luzerne, aplicaram-se, uma vez a paz restaurada, a continuar esta grande obra, apesar das dificuldades financeiras. Todavia, à semelhança do conjunto da sociedade francesa na mesma época, o corpo da Marinha é percorrido por crispações e tensões. A separação entre nobres e plebeus mantém-se aí com uma certa aspereza. De facto, o próprio uniforme distingue nobres e não nobres, os primeiros vestindo colete e calça vermelha sob uma jaqueta azul e um gibão dourado, os segundos tendo de se contentar com uma roupa azul monótona. Estes últimos, procedentes da marinha mercante, viam, por causa do seu nascimento, as possibilidades de carreira e de promoção obstruídas. Os homens da tripulação, por seu lado, não tinham outra perspectiva senão a de aceder à mestrança, quaisquer que fossem os serviços prestados.

Terminada a guerra no mar, as trocas comerciais foram retomadas em grande escala. O tratado franco-inglês de 1786 confirma a opção da monarquia pelo livre-câmbio, consequência da sua vontade de se lançar ao assalto dos mercados mundiais. O comércio colonial foi multiplicado por dez, passando de 25 milhões de libras, em 1720, a uns 250 milhões na véspera da Revolução. Em 1780, a quota francesa no comércio mundial era igual à do Reino Unido. Na mesma época, o que era exportado rondava os 10 por cento do produto nacional. Este limiar só será novamente ultrapassado em 1840[5]...

Na véspera da abertura dos Estados Gerais, a Marinha Francesa encontrava-se no seu apogeu. Continuando um desenvolvimento racional e metódico, nunca em momento algum da sua história a França tinha possuído,

tanto qualitativa como quantitativamente, uma força equivalente. No dia 1 de Janeiro de 1789, contavam-se 71 navios de linha, mais 12 em construção, 74 fragatas, 120 navios mais ligeiros. A título de comparação, a *Royal Navy* alinhava nessa época 130 navios, 102 fragatas, 133 barcos de tonelagem inferior. Reduziu-se incontestavelmente a distância entre os dois grandes rivais dos mares[6]. O número de marinheiros elevou-se a 60 000, solidamente enquadrados por um corpo de oficiais de alto nível e beneficiando de regalias sociais com a inscrição marítima. Como escreveu La Luzerne: «Jamais a França teve nas suas armadas navais um corpo de oficiais tão experimentado e tão adestrado. A maior parte deles distinguiu-se durante a última guerra... Desde essa altura não os deixaram ficar na inactividade e talvez nenhuma potência do universo conte neste momento ao seu serviço com um número tão considerável que se tenha tornado honroso pelas suas luzes, pelos seus talentos, pelo seu zelo.»[7]

Foi nesse enquadramento ímpar que a podoa republicana, em nome de concepções abstractas, iria atacar prioritariamente, esmagando em apenas alguns meses a obra de várias dezenas de anos de pesquisas e de tentativas empíricas.

O magnífico utensílio que poderia ter servido de base e assegurado a preponderância francesa nos mares do globo iria desaparecer, para sempre, nos turbilhões da Revolução.

O CUTELO IGUALITÁRIO

Em Outubro de 1790, La Luzerne, último dos ministros da Marinha de Luís XVI, digno deste título, apresentava a sua demissão. Justificava a decisão numa carta com estas palavras lacónicas, mas pesadas de significado: «Que sucesso poderemos esperar das nossas frotas se a mais estrita subordinação não reinar a bordo dos nossos navios?»[8]

Brest, Toulon e, em menor escala, Rochefort, tornaram-se rapidamente as cidades na vanguarda da contestação. A partir de Agosto de 1790, a municipalidade de Brest recusa-se celebrar a festa de São Luís. Estas municipalidades avançadas são infiltradas, a partir de Julho de 1789, por clubes e sociedades patrióticas que atiçam os rancores e a exasperação da arraia-miúda dos arsenais, que sofre reduções salariais drásticas efectuadas por Necker. Por isso, muito rapidamente se cavam as clivagens, com um grande grupo acusado de arrogância e tomado como bode expiatório destes cortes severos. Em Brest, a municipalidade sofre a influência das lojas maçónicas. Nicolas Trouille, um engenheiro dos trabalhos marítimos, que chefia a milícia de Brest, pertence à loja dos *Élus de Sully* e contribui fortemente para agravar as tensões com

as autoridades militares[9]. O comandante da praça, o tenente-general conde d'Hector, vai ceder às pressões da municipalidade e aceitar a participação dos marinheiros, operários e soldados da guarnição nos diferentes clubes e na guarda nacional. O que equivale a avalizar a criação de verdadeiros «sovietes» e a instaurar um poder concorrente ao das autoridades legais.

Em Toulon, que na Primavera já tinha sido abalada por uma vaga de desordem como corolário da subida do preço do pão, o comandante da praça, d'Albert de Rions, reage com firmeza. Mas, por ter tentado aprisionar alguns agitadores, é ele mesmo detido pela municipalidade. A Assembleia Nacional Constituinte, avisada do incidente, confronta os dois partidos lado a lado e, de facto, legitima o motim. Demitido das suas funções, d'Albert de Rions é nomeado para Brest, mas, entravado pelos múltiplos obstáculos que lhe monta a municipalidade, encontra-se paralisado. Nos portos faz-se a caça aos portadores de dragonas. Deste modo, o sucessor de d'Albert de Rions em Toulon, Glandevez, por pouco não é linchado por uma turba louca de raiva. O comandante da esquadra tem menos sorte: irão dar com ele enforcado num candeeiro, ele e três dos seus oficiais. Os trabalhadores dos arsenais invocam o pretexto de serviço «indispensável» na guarda nacional para desertarem em massa das oficinas. A construção e a manutenção dos navios começam a sofrer atrasos enormes que, com a continuação, será impossível suprir. Os depósitos de víveres e de materiais são entregues a uma pilhagem sistemática. A prática do «desperdício» usada pelo pessoal dos arsenais para meter a mão nas reservas, de modo a satisfazer as suas necessidades pessoais, toma proporções fenomenais. Por esta razão, as reservas de madeira, importadas a preços elevados do Báltico, indispensáveis para os mastros dos navios, acabam por ser usadas como lenha para aquecimento, quando não são abertamente utilizadas pelos engenheiros para trabalhos de ornamentação das suas residências[10]. É necessário chamar a atenção para o facto de um navio de linha de tamanho médio (74 canhões) exigir o abate de mais de 2000 carvalhos. Em Toulon, a municipalidade, em condições dramáticas, passa definitivamente para as mãos dos jacobinos. A primeira medida que estes adoptam consiste em libertar das cadeias os condenados às galés que, delirantes, se precipitam literalmente sobre a cidade.

Refúgio tradicional da fidelidade à monarquia, a *Royale*, desde o começo dos acontecimentos, torna-se o alvo dos ataques dos constituintes, que denunciam, na manutenção deste corpo, um dispendioso «brinquedo» para aristocratas. Sinal manifesto destas reticências da Marinha quanto à Revolução é o facto de que conservou, até Maio de 1794, o pavilhão branco realçado por um quartel tricolor. O azul-branco-vermelho que recordava excessivamente as cores do pavilhão das Províncias-Unidas... Era preciso, portanto, como escreverá *a posteriori* Jeanbon Saint-André, ministro da

Marinha da Convenção, quebrar o espírito deste corpo que se «impunha ainda por esse orgulho insolente que o tinha tornado temível ao próprio governo»[11].

Em 13 de Janeiro de 1791, o relator da lei que vai suprimir a tão execrada unidade naval não hesita em declarar que «os marinheiros do vaso de guerra não têm necessidade de uma prática diferente da de um barco de comércio»[12]. Dois anos mais tarde, com uma franqueza que só o honra, Jeanbon de Saint-André expõe diante da Convenção por que motivo ideológico esta amálgama se tornara imperativa e isso qualquer que fosse o preço a pagar: «Inimigos dignos de combater a Inglaterra, é apenas na marinha do comércio que os encontrareis; sei que se lamenta que vários destes oficiais não tenham todos os conhecimentos matemáticos... Talvez por desdenharem por espírito de reflexão e de cálculo as evoluções do saber, julgarão eles mais conveniente e mais útil tentar esses combates por meio da abordagem... Mas para vos garantir que apenas tereis homens capazes de demonstrar um tão grande valor, é necessário consultar os próprios navegadores... É através de eleições que o povo exerce o direito que lhe cabe de nomear os representantes e os magistrados. É portanto uma eleição que eu proponho [...][13]. A primeira medida a tomar deve consistir, por conseguinte, na depuração da marinha e na destituição plena e completa, absoluta, de todos os *ci-devant* nobres que servem na esquadra, para serem substituídos por oficiais que conjuguem a bravura e a capacidade com o amor da pátria e o da igualdade.»[14]

Em 29 de Abril de 1791, a Assembleia Nacional Constituinte dissolve o corpo dos oficiais da Marinha. Esta «regeneração» da Marinha desemboca numa reforma total do sistema de recrutamento. De ora em diante este fica aberto a qualquer marinheiro que tenha navegado durante quatro anos. Os oficiais da marinha mercante são directamente integrados em postos equivalentes, sem que tenha havido exames prévios da sua aptidão científica. Para os constituintes perdidos nas brumas dos seus sonhos abstractos, quem navegou suficientemente no mar dispõe, logicamente, de todas as competências requeridas para comandar um navio de linha. Em resumo, para quê empenhar-se em poupar oficiais julgados pouco seguros e de qualquer maneira «socialmente estrangeiros», se podem ser substituídos a baixo custo por oficiais da marinha mercante inteiramente ganhos pelo novo regime que, ainda para mais, lhes garante honras e promoção social? Todavia, o comando de um brigue com uma tripulação de algumas dezenas de homens não tem nada a ver com o de um navio de linha de 80 ou 100 canhões, verdadeira cidade flutuante, em que se comprimem 800 a 900 homens. Mas como se vai verificar rapidamente uma falta de oficiais da marinha mercante, é a qualquer um que apareça, pilotos, pessoal dos arsenais, etc., que se

recorre. Este conjunto heteróclito revela-se incapaz de combater de forma coordenada, alguns, até, ignoram totalmente os códigos dos sinais indispensáveis ao combate de uma esquadra. O resultado desta obstinação resultou, em termos de efectivos, no seguinte: «Em 1791, ainda estavam arrolados 9 vice-almirantes, 18 contra-almirantes, 170 capitães e 530 tenentes de navio; em 1792, não restavam nos registos mais do que 2 vice-almirantes, 3 contra-almirantes, 42 capitães e 356 tenentes de navio. Esgotado por uma emigração devida à anarquia generalizada, o corpo dos oficiais não é mais do que uma sombra de si mesmo.»[15]

Desorganizada, desencorajada, desarticulada, presa da subversão, a Marinha devia, a partir de Fevereiro de 1793 enfrentar mais uma vez a *Royal Navy*. No momento em que a França inicia a fase decisiva do que se poderia designar por «a segunda Guerra dos Cem Anos», a Revolução quebrou o único instrumento que teria permitido atingir no coração as coligações antifrancesas. Por mais brilhantes que fossem, as vitórias da Revolução no continente e, depois, as do Império, nunca foram mais do que derivativos da incapacidade estratégica de acabar de uma vez por todas com a Albion.

A IMPOSSÍVEL «GUERRA DOS CEM ANOS»

Em 1793, a França reúne contra ela a maior parte dos países europeus. Entrado na guerra depois da reabertura ao comércio das embocaduras do Escalda, o Reino Unido iria empenhar toda a sua energia em despojar a França dos seus atributos marítimos. A longa duração deste confronto até ao Tratado de Amiens explica-se pela incapacidade de qualquer uma das partes para alcançar a decisão final. Se o mar não pode abalar de forma duradoura a hegemonia continental francesa, inversamente, a Revolução, desprovida de qualquer frota, revela-se impotente para acabar com a soberana dos mares. Se em terra é incontestável que os impressionantes efectivos alinhados pela Revolução fazem a diferença, nada disso acontece sobre as ondas, onde unicamente a experiência e o treino decidem a vitória.

O primeiro objectivo de guerra dos Ingleses foi o de se apoderarem dos portos franceses. Se o cerco de Dunquerque, cidade dos corsários, se concluiu por um fracasso, os Ingleses, pelo contrário, têm mais sorte em Toulon. A cidade, entregue a um estado de anarquia crónico desde há anos, acaba por reagir e, tal como Marselha, sensível às teses dos federalistas e dos monárquicos, enviou um pedido de ajuda à esquadra do almirante Hood. O porto é ocupado sem combate em 25 de Agosto de 1793. As tripulações republicanas abandonam os seus navios sem oferecer resistência, para se irem

refugiar no exterior da cidade. Os homens são desarmados e as tripulações bretãs repatriadas pelos Ingleses. Quatro meses mais tarde, sem prevenir, os Ingleses deixam Toulon com as unidades mais recentes da frota, sendo as outras incendiadas. A entrada dos azuis na cidade toma a forma de um impiedoso massacre. Em 11 de Dezembro, os republicanos fuzilam à queima-roupa 200 habitantes e marinheiros que, no entanto, tinham vindo ao seu encontro com bandeiras e fanfarras. No mês de Janeiro de 1794, é mais de um milhar de habitantes de Toulon que é passado pelas armas[16]. A própria cidade é em parte arrasada e rebaptizada Port-la-Montagne, tendo sido instalada nela uma colónia de *sans-culottes* para a «regenerar». Esta tornou-se rapidamente o ponto de reunião de todos os bandidos da região. Por isso a França irá estar até ao Directório quase totalmente ausente do Mediterrâneo. A Córsega, sob a direcção de Paoli, passa para a soberania britânica. Felizmente para a jovem República, a esquadra inglesa do Atlântico foi entregue ao almirante Howe, velho *gentleman* de carácter hesitante, que não compreendeu imediatamente o estado de desmantelamento em que a frota francesa tinha caído. Em Setembro de 1793, o comando da esquadra do Atlântico está nas mãos de Morard de Galles, que outrora servira sob o comando de Suffren. O sucessor de Monge, o insignificante Dalbarade, impôs a Morard de Galles colocar-se em frente das costas da Vendeia para impedir qualquer apoio dos Ingleses aos revoltosos. De extracção nobre, Morard de Galles é suspeito de querer passar para o lado dos vendeanos. Terá em breve de enfrentar uma amotinação conjugada com uma série de actos de sabotagem. É preso no seu regresso a Brest. Antes dele, outros oficiais de alta patente, apesar de liberais, tinham sofrido o mesmo destino à semelhança de Kersaint ou de d'Estaing, que acabaram guilhotinados.

Esta sucessão de dissabores acaba fatalmente por chamar a atenção da Convenção, que tinha até então descuidado os assuntos marítimos. Para suprir a mediocridade sideral de Dalbarade, o Comité de Salvação Pública investiu de plenos poderes dois representantes extraordinários para restabelecer a ordem e a disciplina. Se o primeiro, Prieur de la Marne, se acantonou exclusivamente no papel de propagandista, o seu *alter ego*, Jeanbon Saint-André, desempenhou quase o papel de ministro da Marinha da Convenção. Esta personagem, que representou a verdadeira alma da Marinha do ano II, merece alguma atenção. Nascido no seio de uma família calvinista do Midi, quando nada o fazia prever abraça a carreira de oficial da marinha mercante. Marinheiro infeliz, naufragou várias vezes, perdendo de cada uma delas navio e carga. Desanimado pelos seus sucessivos revezes de fortuna, opta pela religião e torna-se pastor em Montauban. Entusiasmado pelas novas ideias, é um discípulo fervoroso do autor da «Profissão de Fé do Vigário Saboiano». Mas, paradoxalmente, tem uma concepção mais restritiva da igualdade:

«A igualdade não consiste na confusão das categorias e das distinções.»[17] Estas palavras revelam todas as contradições da personagem. Na realidade, a sua carapaça jacobina dissimula um calvinista profundamente apegado à ordem e ao rigor.

Quando Jeanbon chega a Brest em inspecção, no Outono de 1793, depara-se com um porto militar em plena deliquescência material e moral. A sua primeira decisão, ao ver esta situação catastrófica, está em total contradição com tudo o que ele tinha proclamado anteriormente, e vai então nomear um *ci-devant*, Villaret-Joyeuse, em substituição de Morard de Galles na chefia da esquadra.

Jeanbon Saint-André irá restabelecer um simulacro de ordem nos arsenais e, apesar da penúria reinante, na Primavera de 1794 consegue alinhar 25 navios prontos a fazer-se ao mar. À falta de uma vontade estratégica reflectida e na incapacidade de poder prestar assistência às colónias, a Marinha, no tempo da Convenção, vê-se reduzida à escolta dos comboios de trigo provenientes dos Estados Unidos. Formada com elementos heteróclitos, a esquadra francesa aparelha para cobrir o comboio de Van Stabel e o seu precioso carregamento de cereais, reembolso tardio das dívidas da jovem República americana contraídas na época da monarquia. Mesmo que em termos puramente numéricos a frota francesa não seja em nada inferior à do almirante Howe, encarregada de interceptar o comboio, a esquadra francesa encontra-se desde a partida em situação de inferioridade resultante de uma lacuna crónica de coordenação, por motivo do défice de quadros e de marinheiros experimentados.

Em 13 Prairial (1 de Junho de 1794), a frota republicana iria conhecer a sua hora da verdade. Muito habilmente, os navios ingleses conseguiram bordejar em coluna por entre a linha da frota francesa lançando, por consequência, uma enorme confusão, que provocou a deslocação da ordem de batalha inicial. A linha é cortada, em seguida à deserção de numerosos navios franceses dos seus postos de combate, abandonando os companheiros de armas à sua sorte. Isolados, estes últimos vêem-se obrigados a travar um combate desesperado que, apesar de actos de bravura, como no *Vengeur*, obriga os navios franceses a arriar o pavilhão. Aproveitando-se da confusão, alguns navios, como o *Entreprenant*, ocultam-se no espesso véu de fumo para escaparem ao combate. E isso quando o seu capitão, jacobino fanático, tinha jurado, ainda uns dias antes, «nunca desonrar o pavilhão nacional, tivesse eu de morrer mil vezes»[18]. A superioridade dos Ingleses reside no facto de sua manobra não sofrer qualquer falha de sincronização. Os navios avariados são imediatamente rebocados para fora da zona dos combates. E um novo navio vem substituir o que está danificado. Ao invés, do lado francês, é o triunfo do cada um por si. Felizmente para Villaret, tem

de enfrentar apenas um velho *gentleman* muito cortês que, uma vez aplicada a bofetada, não se aproveita da vantagem para aniquilar a frota francesa. Certamente que o comboio de Van Stabel conseguiu passar, mas o balanço é severo: 7000 mortos, feridos e prisioneiros, 7 navios capturados. Georges Bordonove resume bem o que faltou à Marinha da República nestes combates de Prairial: «Não é exagerado afirmar que os marinheiros de Prairial não dispunham de mais nada senão da sua coragem... Mas não é morrendo que se ganham as batalhas navais, é continuando a viver em detrimento do adversário. O mar não necessita de gestos espectaculares; não exige senão *savoir-faire* e sangue-frio»[19].

Era preciso pois encontrar um derivativo heróico para a população e transformar este fiasco num glorioso feito de armas. Foi o que engendrou o génio de Barère, que fabricou a partir de meias verdades e de autênticas mentiras a lenda do *Vengeur*. Num discurso caudaloso e interminável na Convenção, Barère gaba o sacrifício da tripulação deste navio que, depois de uma luta heróica, em vez de se render, teria soçobrado cantando *La Marseillaise*.

A realidade é mais prosaica. Depois de um combate, sem dúvida corajoso, contra três navios britânicos, o capitão Renaudin, com o seu navio à deriva, decide arriar o pavilhão. O comandante do *Vengeur*, embarcando na primeira chalupa enviada pelos Britânicos, abandona apressadamente o seu navio. Uma vez a bordo do *Culloden*, assiste ao afundamento do *Vengeur* enquanto degusta uma merenda composta de empada de carneiro... Quanto à tripulação, com ou sem *Marseillaise*, é abandonada à sua triste sorte[20].

Em Junho de 1795, por ocasião do desembarque de Quiberon, a esquadra de Brest põe-se em debandada diante da frota anglo-emigrada e refugia-se desastrosamente em Lorient, perdendo quatro navios. Se o desembarque fica tão rapidamente comprometido, isso não se deve ao facto da intervenção marítima, mas sim graças ao golpe de vista e à energia de Hoche. Com a capitulação do corpo expedicionário, Hoche, desprezando a palavra dada, deixa fuzilar várias centenas de emigrados dos quais pelo menos uns 100 são antigos oficiais da *Royale*. Dois anos mais tarde, aquando da expedição da Irlanda, Hoche, exprimindo o seu espanto diante de Morard de Galles pelo desaparecimento dos oficiais de Suffren, ouviu aquele responder-lhe sarcasticamente: «Mas, meu general, eles morreram em Quiberon!»[21]

Em 1796, se o Reino Unido detém uma incontestável supremacia marítima e consegue apoderar-se do conjunto das possessões francesas de além-mar, continua no entanto incapaz de fundear em terra e de ameaçar seriamente a existência da Revolução. Desde o começo do Directório, a pasta da Marinha é confiada a Truguet que tenta, até onde os seus meios lho permitem, um esforço de recuperação. Mas esta tentativa de curta duração é

quebrada pelo golpe de Estado de Frutidor que leva ao afastamento de Truguet do poder por suspeitas de simpatias realistas. Todavia, o seu projecto de levar a guerra ao próprio coração da Albion mantém-se. A ideia consiste em reunir o conjunto das forças espanholas, francesas e holandesas e aproveitar a desorganização da *Navy* devida aos grandes motins de 1796-1797. Hoche insiste em levar a cabo os seus planos, intriga ao mais alto nível e acaba por obter a aprovação para organizar uma expedição à Irlanda. A armada com destino à verde Erin aparelha de Brest em Dezembro de 1796 com mais de 15 000 homens a bordo. Para garantir o espaço necessário ao equipamento, foi embarcada uma reduzida quantidade de víveres. Desde a saída do ancoradouro de Brest, a ordem geral desloca-se e alguns dos navios abalroam. Disperso pelo mau tempo, o conjunto da expedição acaba por se reagrupar no local de desembarque previsto, na baía de Bantry. Mas falta o navio almirante. As reservas de víveres diminuem de forma alarmante e a esquadra, privada de comando, é forçada a fazer meia-volta. Hoche, que chega uns dias mais tarde, não pode fazer outra coisa senão regressar. Entretanto, perdeu-se uma dúzia de navios, por força do mau tempo ou dos Ingleses. Mesmo assim, o Directório não renuncia ao seu projecto de invasão das Ilhas Britânicas. Bonaparte, no entanto, compreende rapidamente a impossibilidade de uma tal operação por falta de uma marinha digna desse nome. Projecta então aproveitar a ausência dos Britânicos do Mediterrâneo para cortar aos Ingleses a rota das Índias, ocupando o Egipto.

A expedição, que voga com entusiasmo para o Oriente em Maio de 1798, conta com mais de 400 velas. Treze navios e seis fragatas estão encarregados de escoltar nada menos do que 30 000 homens. Esta força naval improvisada reagrupa, sob o comando de Brueys d'Aigalliers, um antigo oficial da *Royale*, elementos bem díspares. Os 2/3 dos navios englobam os que escaparam ao saque operado pelos Ingleses em Toulon, em 1793. Falta cerca de 1/4 dos efectivos regulamentares por navio. E são obrigados a recorrer a artilheiros de terra na ausência de marinheiros formados nesta especialidade. Esta escassez de homens far-se-á sentir cruelmente em Aboukir, quando os navios franceses se revelaram incapazes de combater, durante a manobra, por insuficiência de braços. Favorecido pela sorte e pelo mistral que causou avarias na frota de Nelson – que espiava a saída da armada francesa das costas da Provença –, Brueys d'Aigalliers consegue escapar-se até Malta, onde se efectua a concentração.

No princípio de Junho, o corpo expedicionário é desembarcado em Alexandria sem encontrar resistência. Nelson, durante este tempo algo desconcertado pela brusca evaporação da frota francesa, erra através do Mediterrâneo até ao momento em que, informado por acaso por um navio mercante, toma conhecimento do desembarque francês no Egipto. Voltando

rapidamente, surpreende a esquadra francesa fundeada em Aboukir. O massacre é espantoso. Todo o potencial em gérmen na vitória das Pirâmides é aniquilado. O balanço fala por si mesmo. Do lado inglês, 200 mortos e 400 feridos. Do outro lado, as perdas francesas elevam-se a 1500 mortos e 3000 prisioneiros. Apenas dois navios acompanhados por duas fragatas escapam ao desastre. O heroísmo e o sentido de sacrifício dos marinheiros franceses não podem ser postos em dúvida. E é assim que o comandante do *Tonnant*, Aristide Aubert du Petit-Thouars, com as pernas arrancadas pela metralha, pede para ser colocado num barril de farelo para poder continuar a dar as suas ordens até ao fim. Como sublinha o almirante Auphan: «O que está em causa é a indisciplina, a anarquia, a impotência orgânica do sistema criado pela Revolução.»[22]

Excitado por alguns agitadores irlandeses, o Directório decide novamente empreender uma expedição visando sublevar a Irlanda. Desta vez muda-se a táctica e consegue-se fazer passar através das malhas da rede inglesa uma série de pequenas fragatas transportando um reduzido corpo expedicionário. Em Agosto de 1798, uns 1200 homens desembarcam no litoral irlandês. Isolados, porém, e tendo de defrontar-se com forças muito superiores em número, os Franceses, depois de algumas semanas de resistência, são obrigados a capitular. A partir de 1800, a Grã-Bretanha, depois de Marengo, fica a constituir a única potência em liça contra a França. Mas, por sua vez, os Ingleses estão cansados. Se as perdas que sofreram podem parecer ínfimas, a incapacidade de impedir o encerramento de facto do mercado continental aos produtos ingleses começa a fazer vergar a City. Desprovido de poder sobre o continente, o Reino Unido é obrigado a negociar. Os 18 meses da paz de Amiens, assinada em 15 de Março de 1802, são apenas um curto entreacto que evidencia a impossibilidade de as duas potências viverem em paz. «Paz mais desvantajosa do que a guerra»[23], exclama Lord Grenville, sob as ovações da Câmara dos Pares, depois de ter constatado que a nova Europa dominada pela França se fecha aos produtos ingleses. À Grã-Bretanha não resta em breve outra solução senão a de sabotar a paz. Uma questão marítima iria desencadear a ruptura. Malta devia ser entregue a uma ordem renovada, amputada das suas casas inglesa e francesa, e gozar de um estatuto de neutralidade inviolável, garantida sob a égide das potências europeias. Entretanto, a ilha deveria ser ocupada por uma guarnição napolitana. Sob pretexo da escassa segurança que lhes oferecia o reino das Duas-Sicílias, os Ingleses recusam evacuar a ilha. A ruptura estava consumada e «a segunda Guerra dos Cem Anos» iria acabar 12 anos mais tarde numa triste planície do Brabante... «O espaço», dizia August von Gneisenau, pode-se sempre recuperar; o tempo perdido nunca»[24]. Superpotência isolada no continente, o Império ia herdar o pior das rupturas operadas pela Revolução. No lugar

onde Vergennes se tinha empenhado em isolar o Reino Unido em nome do equilíbrio continental, a França vê-se de novo obrigada a dar luta em duas frentes. No lugar onde sob o *Ancien Régime*, segundo o historiador inglês Ernest H. Jenkins, a França dispunha de uma bela Marinha, não lhe resta em 1803 senão uns 40 navios a flutuar. Depois de Trafalgar, o equilíbrio rompeu-se. Já não é a terra que se esforça por atingir o mar com maior ou menor convicção, mas é este que, passando à contra-ofensiva, se atira à terra, abrindo sem cessar novas brechas no continente. O exemplo ibérico representa aqui a sua melhor demonstração. O próprio imperador admite ter negligenciado os seus projectos marítimos: «Perdi a coragem aquando do desastre de Trafalgar. Não podia estar em todo o lado, tinha muito que fazer com os exércitos do continente.»[25] Napoleão aparece em *Le Mémorial de Sainte-Hélène* a lamentar não ter podido contar com o apoio de um Suffren: «Teria feito dele o nosso Nelson e as coisas teriam tomado um novo rumo, mas passei o tempo à procura do homem para a marinha, sem nunca o ter podido encontrar. Esta profissão tem uma especificidade, uma técnica que frustrava todas as minhas concepções.»[26] Fraco derivativo à falta de uma Marinha destruída pela Revolução, o bloqueio continental iria, na realidade, consagrar a supremacia marítima dos Anglo-Saxões sobre o resto do globo. Em 1812, o total da marinha francesa que não tinha sido capturada elevava-se penosamente a 179 navios. O comércio britânico passa desta maneira de 47 milhões de libras esterlinas, em 1807, para 56 milhões em 1810. Constatando a ineficácia do sistema que penaliza acima de tudo as exportações francesas e não impede o contrabando, o Império emite, a partir de 1810, licenças de importação. Por outras palavras, o Estado francês alimenta os seus cofres pela tributação e a revenda de produtos sobre cuja origem se prefere fechar os olhos. Durante este tempo, em total impunidade, os Ingleses fundeiam apenas a umas poucas braças das costas francesas. A *Navy* instala bóias de amarração na baía de Douarnenez, nas Salinas de Hyères, para fundear aí com total tranquilidade. Mas é a ruptura do bloqueio continental pela Rússia que vai provocar o desmoronamento do sistema napoleónico, forçando o imperador a avançar até Moscovo. Quando os coligados atravessam o Reno, em Janeiro de 1814, a Marinha conta ainda no papel com uma centena de navios e mais de 50 fragatas, mas é uma arma sem coesão à qual o decénio revolucionário roubou toda a perícia e toda a ambição estratégica. Como escreve Philippe Masson: «A tempestade revolucionária contribuirá para desviar de uma forma durável, se não mesmo definitiva, o país do mar, do qual terá sido afastado durante aproximadamente vinte e cinco anos.»[27] Sob a Restauração, chegar-se-á mesmo a duvidar do bom fundamento da posse de uma marinha. Mas, definitivamente, mais do que a simples necessidade de uma Marinha, é a vocação global da França para os

oceanos que é pesadamente hipotecada. O mar, durante mais de meio século, passa para o segundo plano das preocupações dos diferentes regimes políticos que viriam a suceder-se. Entretanto, o Reino Unido obterá uma vantagem decisiva. Será necessário chegar ao Segundo Império para que o país se volte de novo, timidamente, para os elementos naturais. O que é que teria acontecido se se tivesse prestado atenção àqueles que, como La Luzerne no seu derradeiro memorando para Luís XVI, insistia sobre o destino oceânico do reino: «Encaro a França como condenada pela sua posição geográfica e até pelo próprio excesso de prosperidade que atingiu, sob pena de experimentar as maiores infelicidades, a tornar-se uma potência marítima e parece-me que o raciocínio e a experiência demonstram igualmente esta necessidade.»[28]

TANCRÈDE JOSSERAN,
Historiador

XV

A QUESTÃO DO DIREITO REVOLUCIONÁRIO

Sobre um assunto de tal modo complexo, uma tentativa de síntese tão rápida[1] apenas pode limitar-se a salientar alguns vectores explicativos, que serão aqueles de que habitualmente se tem tendência para falar menos[2].

O tema do direito privado no tempo da Revolução constitui um tema político. É-o, antes de mais, *superficialmente*, no sentido de que pontos capitais do direito privado constituem jogadas entre facções. É-o ainda mais *fundamentalmente*, nesse outro sentido de que o seu equipamento filosófico é ligado a princípios, é tributário de problemáticas que são as dos fundamentos políticos das Luzes[3]. Em resultado disso, antes da queda de Robespierre, será de preferência o tempo dos sonhos, da utopia, das *ilusões*. Nos anos que se seguem, é muito nitidamente o tempo das *urgências*.

Duas ilusões: por um lado, a ilusão de que será fácil simplificar o direito; depois, por outro, de que é politicamente lucrativo quebrar os laços de família.

PRIMEIRA ILUSÃO: O IDEAL UTÓPICO DE SIMPLIFICAÇÃO

Este ideal constitui reacção a um excesso, reacção que dois ou três postulados culturais do momento amplificam. A extrema complexidade do direito do *Ancien Régime* é resultante de um encadeamento de subcomplexidades, em si mesmas heterogéneas.

A mais espectacular? Ela é territorial. Corte do país entre direito escrito e direito dos costumes ou consuetudinário, um direito consuetudinário também fragmentado em numerosas circunscrições territoriais (designadas «estreitos») que mil derrogações e outros enclaves acabam por esboroar. A estes «estreitos» sobrepõem-se umas oito de soberanias jurisprudenciais territoriais: as dos parlamentos. Quanto aos países de direito escrito, eles mesmos se enquadram em quatro lotes parlamentares. Os costumes residuais complicam o quadro. Por acréscimo, a fronteira entre norte e sul é porosa: a prática faz-se de bom grado contrabandista, nos dois sentidos.

Alguns parlamentos setentrionais têm enclaves de direito escrito na sua área de competência. E, encimando o todo, o direito romano, sobretudo doutrinalmente, tem aplicação prestigiada na zona de direito consuetudinário.

A tudo isto ainda se sobrepõe a forte presença do direito canónico – em direito matrimonial; e depois a cisão, no direito das pessoas, entre direito dos nobres e direito dos plebeus –, outro factor que conduz a variedades infinitas, de que procede, ainda para mais, o desenvolvimento de situações mistas.

De todo este magma, alguns elementos poderão dissipar-se com facilidade desde a Constituinte. A *fragmentação jurisprudencial*, com o estabelecimento do Supremo Tribunal de Justiça, um marco essencial da perspectiva unificadora. A *interferência do religioso*, com a Constituição Civil do Clero, seguida pela laicização do estado civil e do casamento em 1792. As *disparidades pessoais* do direito, com a morte da nobreza. Isto não é nada pouco mas, relativamente, é negligenciável. Permanece por inteiro o núcleo central do problema, esta variedade territorial que parece surgida dos confins do tempo – e que se vangloria disso! –, e de que tempos? Os de um obscurantismo medieval (em teoria)... Emana disto um sentimento invencível de desordem, de irracionalidade e de arcaísmo, acentuados pela atmosfera dos escritos jurídicos, de que o símbolo é o in-fólio rebarbativo e que, é bem verdade, suportam o infortúnio de uma linguagem envelhecida, quando, para cúmulo, a língua cultural da França acaba de ser depurada pelo classicismo.

A complexidade, na medida em que é excessiva, atrai o seu contrário... Aliciante ilusão de um sistema jurídico inteiramente depurado. Um tipo de excesso que certos vectores fundamentais, no contexto cultural, favorecem de uma maneira especial. Tocqueville dirá com acuidade dos filósofos do século XVIII: «Por muito separados que estejam no restante do seu percurso [...] pensam todos que convém substituir os costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade do seu tempo por regras simples e elementares, inspiradas na razão e na lei natural. – Ao olhar de perto para isto, ver-se-á que aquilo que se poderia designar por Filosofia Política do século XVIII consistiu, por assim dizer, *naquela única noção*.»[4]

Importa aqui recordar dois nomes: Descartes, Newton – primeira metade, segunda metade do século XVII. O *cartesianismo*? Exaltação de um ideal de transparência que o intelecto impõe ao real, sobre o fundo acessório da rejeição do passado: o que é duplamente perigoso para a imagem dos costumes, e quase tanto para o prestígio do direito romano. Entre outros corolários no sector do direito, a convicção de que o bom senso das ideias claras é amplamente suficiente para cada um, para desmontar tensões e litígios; encontraremos precisamente aí uma convicção básica da Revolução. Quanto ao *newtonianismo*, ele constitui uma linha de força do século

XVIII que, procedendo de um entusiasmo irreflectido sobre as descobertas de Newton, pretende reduzir cada disciplina intelectual a *um* princípio explicativo[5], até mesmo, no limite, reduzir a totalidade do saber humano a *um* princípio. Pensemos aqui em d'Alembert, «Discours Préliminaire» da *Encyclopédie*, por volta de 1750; a frase é famosa, constitui um acto de fé: todo o «universo» é certamente redutível, afirma ele, a «um facto único e a uma grande verdade.»[6].

Cada vez menos, sem dúvida, o universo político, de que faz parte o direito, poderá ser reduzido – em todo o caso sonha-se com isso – a um princípio único promovido precisamente pela literatura do século das Luzes: o *interesse egoísta*, um interesse, pelo menos, suficientemente sofisticado para se tornar altruísta pensando somente em si mesmo, é a chave do social[7]. Egoísmo ligado justamente, dir-se-ia, à atracção universal – seja por analogia ou por consubstancialidade. Escutemos Helvetius, por volta de 1760: «Se o universo físico está submetido às leis do movimento, o universo moral não o está menos às do interesse.»[8] A convicção está geralmente difundida. Vejamos o que diz Voltaire, o grande promotor de Newton em França: «A lei da gravitação que age sobre um astro age sobre todos os astros, sobre toda a matéria. Da mesma maneira a lei fundamental da moral age igualmente sobre todas as nações [...], sendo o seu princípio, prossegue ele, «a ideia do justo e do injusto», ela mesma «subordinada» de forma necessária «à necessidade que nós temos uns dos outros.»[9]. D'Alembert pressentia, no coração do universo, «uma grande verdade», a de «um facto único». O facto único, aqui? O interesse egoísta. A grande verdade, quanto ao político, portanto ao jurídico? Exprime-o um preceito: «*Não faças aos outros* o que não queres que te façam a ti.» Fórmula omnipresente em todos os filósofos e, mais geralmente, em todos os retóricos. Daí a retórica constitucional revolucionária. «Não faças aos outros»: o adágio está inserido nas declarações de 1793 (única frase em itálico) e de 1795.

E este tipo de fórmula, acompanhado ou não pela sua versão indutora (faz aos outros o que...), eis positivamente, na fibra utópica da Revolução, *a lei da natureza* por excelência, o princípio aplicável a todas as situações, e eminentemente apropriado a esvaziar os litígios por deduções de simples bom senso[10]. Diderot, para quem «a lei civil não deve ser mais do que o enunciado da lei da natureza», poderá portanto exclamar: «como seria breve o código das nações se o conformassem [...] ao código da natureza!»[11] Teoricamente, é verdade que a adopção deste princípio elementar – «Faz aos outros...» ou «Não faças...» – teria a virtude de aniquilar com um simples piscar de olhos a extravagante hipertrofia do direito antigo. Nestas condições, até seríamos levados a dizer que estamos em presença de uma confrontação quase titânica entre dois excessos.

O direito reduzido a uma única frase? Ninguém que se defronte com esta pergunta terá ousado, parece-nos, anunciar tal perspectiva explicitamente. Mas uma tal ideia, de modo difuso, lisonjeava os espíritos regeneradores, e é para isso que *implicitamente* tende o tão repetido ideal de um código simples e curto, de um direito simples e claro. Na Convenção – e não é mais do que um exemplo – pôde-se ouvir anunciar como próximos os tempos felizes em que «uma folha de papel será suficiente para conter as nossas leis civis e criminais.»[12]. Uma folha de papel? É mais do que um preceito, mas é mesmo assim um despojamento, quase místico.

Um direito despojado... portanto, muito simplesmente, uma sociedade revolucionária despojada do direito. Eleição dos juízes; favorecimento extremo da arbitragem, que se torna regra, já que a via judiciária constituía a excepção; aniquilamento da ciência do direito; por conseguinte, fim dos juristas, esses parasitas do corpo social, «esses parasitas dos Estados», como terão podido dizer então dos advogados. Chabot conta-se entre aqueles que o exprimem: «Quando tivermos um código civil ao alcance de todos os cidadãos», já não serão «necessários procuradores, advogados e investigadores.»[13]. Eis, por alto, o espírito novo. Ele é típico das utopias: a sociedade perfeita não tem necessidade de direito. E em breve, logicamente, a supressão das faculdades de direito «onde não se ensinava senão patacoadas»[14]: padrão de Setembro de 1793.

Um tal estado de espírito ajuda a apreender o fracasso das duas primeiras tentativas de codificação, subscritas por Cambacérès. O seu primeiro projecto, de Agosto de 1793, 719 artigos, não está «dentro das normas» do extremismo jacobino. Terá sido, no entanto, quase integralmente discutido. E a 3 de Novembro, alguns convencionais (alheios ao direito), sabendo como optimizar a dramatização do clima político, obtêm de surpresa o enterro do projecto – projecto excessivamente «jurídico» – e levam a decidir que um novo texto venha a ser redigido por seis filósofos. Decreto este fantasista em diversos aspectos. Na realidade, é Cambacérès que retoma a tarefa aos solavancos – não acredita no que faz – e que apresentará um ano mais tarde um novo texto, votado também ao fracasso: porque é excessivamente curto – menos de 300 artigos... ou talvez excessivamente longo? – e porque nesse instante já se tinham passado dois meses sobre o «após--Robespierre».

O ideal utópico de simplificação terá, pois, contribuído para este duplo insucesso. Durante este interregno, tinha sido bem necessário legislar, pontualmente, sobre matérias de direito privado consideradas como politicamente decisivas... Legislação nervosa, feita aos solavancos. Corria os riscos de uma segunda ilusão: a pertinência, politicamente, de um *afrouxamento dos laços de família.*

SEGUNDA ILUSÃO: A PERTINÊNCIA DE UM AFROUXAMENTO DOS LAÇOS DE FAMÍLIA

O factor decisivo deste outro objectivo não se revela necessariamente à primeira vista. As inovações do primeiro ímpeto revolucionário quanto ao direito privado são interpretáveis, numa primeira abordagem, à luz de dois princípios elementares que se podem adivinhar: a liberdade e a igualdade.

A *liberdade*? Liberdade das *pessoas*: a maioridade aos 21 anos, 20 de Setembro de 1792 (era de 25 anos nas zonas de direito consuetudinário, e, pior ainda, em direito escrito em que prosperava a antiga autoridade vitalícia do *paterfamilias*); o divórcio, no mesmo dia. Desvinculação dos *bens* (e consequentemente mais liberdade ainda para as pessoas): supressão da reivindicação do direito de linhagem, das substituições dos fideicomissos. *Igualdade*? A abolição do direito dos nobres; igualitária em dois graus, esta supressão: e enquanto tal, e porque este direito é simbolizado com frequência pelo direito de primogenitura... E de novo o divórcio, cuja introdução é considerada, talvez apressadamente, como um elemento de igualização entre os dois sexos. Sempre igualdade: promoção dos filhos naturais (isto vem de muito longe); a Lei Sucessória do 12 Brumário, ano II (2 de Novembro de 1793) eleva-os ao nível dos filhos legítimos. E coroando tudo – emblema igualitário – a lei sucessória designada por Lei do Nivoso, ano II (6 de Janeiro de 1794), que impõe uma rigorosa igualdade nas partilhas entre irmãos e que se esforça colateralmente por dispersar até reduzir a nada, quando isso é possível, os patrimónios.

A liberdade, a igualdade? Estas referências explicativas na verdade não são suficientes.

Porque, aprofundando um pouco, o que vamos nós encontrar? O *individualismo filosófico*. O estado natural dos seres humanos é o do indivíduo sem vínculo orgânico com os seus semelhantes, e, no máximo, aglomerados fortuitos e dissolúveis. Entre indivíduos, não existem relações com um pouco de consistência senão por artifício. Por conseguinte, a sociedade é artificial. Congenitamente, *o contrato social é um artifício*. A sociedade? Acerca dela, uma expressão interessante de Portalis (o principal dos redactores do Código Civil) sobre o «pretenso bem do ser puramente metafísico a que se chama sociedade.»[15].

Um corolário do carácter não natural dos vínculos sociais, logo familiares: a sua trituração (bem-intencionada!) não constitui um problema. E é com entusiasmo que a Revolução desaperta os laços sociais: supressão das corporações, das ordens, das comunidades de oficio, do que resta das linhagens – e enfraquecimento dos laços da família nuclear.

A esse respeito, uma ambivalência, uma ambiguidade. Estas supressões espontâneas são consideradas libertadoras, libertam de entraves o indiví-

duo – e daí o princípio explicativo de liberdade. Há, naturalmente, alguma verdade nisto. Mas a lógica é mais subtil. Não falemos mais de libertação e façamos ressaltar o postulado individualista. A orientação muda. Se a entidade social é um aglomerado de indivíduos, a coesão social quer cidadãos muito fortemente unidos *na qualidade de* cidadãos. Em todas as ocorrências o espírito de *cidadão* deve estar em primeiro lugar.

Ora, a natureza *não produz* cidadãos. Constitui um obstáculo a ultrapassar pela sociedade. A coesão social não é ganha de antemão. É de boa prudência querê-la compacta. Há portanto tendência a erigi-la em absoluto. E de uma só vez apreende-se aquilo a que chamarei os *desperdícios de energia cívica.* Compreendamos isto: toda a afeição particular de um cidadão não ordenada directamente ao político é uma facada no contrato social. Esta temática tem duas caras: externa, interna.

Lado externo. Todo e qualquer sentimento de benevolência *de cidadão a estrangeiro* deve ser encarado como um golpe à absoluta compacidade do corpo social. Rousseau exprimiu-o em termos surpreendentes: se eu governasse um povo de África, disse ele substancialmente, «declaro que faria erguer na fronteira do país uma forca onde mandaria enforcar sem remissão o primeiro Europeu que ousasse aí penetrar, e o primeiro cidadão que tentasse sair de lá.»[16]. Quem ousaria recordá-lo? Fraternidade revolucionária na sua perspectiva universalista, historicamente é uma ideia *superficial*, que rapidamente se desfaz em pedaços, e à qual se substitui a crispação nacionalista xenófoba exacerbada dos jacobinos. Recorde-se aqui a ambivalência da expressão «patriota» daqueles anos...; tanto como esta frase ainda de Rousseau, inserida em *Émile*: «Todo e qualquer patriota é duro para com os estrangeiros: eles não são mais do que homens, não são nada a seus olhos» – o que o autor aprova[17]; pensemos ainda no tenebroso desafio do seu *Contrat Social* ao cristianismo, que em sua opinião peca pelo defeito de constituir um perigoso diluente anticívico, justamente por causa do seu ideal de fraternidade entre todos os homens. As suas *Lettres de la Montagne* não deixarão de confirmar que «o cristianismo [...] debilita a força do vector político [...], quebra a unidade do corpo social.»[18]. Quanto a Helvetius, sem ambiguidade julga «evidente que a paixão do patriotismo [...], tão desejável, tão virtuosa e estimável num cidadão, é [...] absolutamente exclusiva do amor universal.»[19]. Isto pelo lado externo.

Lado interno. A lógica é a mesma. Toda a afeição privilegiada, no interior do corpo social, é como um princípio de dissolução, é um desvio da energia «cidadã»; quase se pode falar de hemorragia interna. Ideia esta presente de modo acentuado em Montesquieu, quando descortina na amizade «uma espécie de contrato [...] que não é mais do que uma restrição daquele que nós tínhamos firmado com a sociedade inteira, e parece mesmo, num certo

sentido, ser-lhe prejudicial.»[20]. Mas, durante os anos revolucionários, é essencialmente a família que é visada por esta lógica. Pode-se ouvir, na tribuna dos jacobinos, esta afirmação de um presidente de sessão que «quando se trata da pátria, não existem nem irmãos, nem irmãs, nem pai, nem mãe; os jacobinos imolam tudo ao seu país.»[21]. No teatro diz-se que «o verdadeiro cidadão não vê nem pai, nem filha, nem mulher, nem pais.»[22]. E poder-se-á ler, depois do Terror: «As lágrimas vertidas sobre o túmulo de um pai, ou de um irmão, ou de um amigo, eram um *roubo cometido contra a cidade..*»[23]

São sobretudo visadas, observa-se, as afeições no seio da família. Estas ameaçam de lesões a *boa* fraternidade, a que deve prevalecer *entre os cidadãos* para constituir o que ao tempo se compraziam em designar por «a grande família». Não chegou mesmo o jacobino e convencional Lequinio a professar que «a sociedade geral fortalecer-se-ia pela *ruptura* de todos os laços particulares?»[24] Daí a suspeita em relação aos laços intrafamiliares. Por causa destes – isto não é mais do que um exemplo (mas é importante) – presume-se que o cidadão seja menos disponível mentalmente para se entregar plenamente ao serviço militar, até ao ponto de morrer com entusiasmo. É necessário também reafirmar-lhe, tanto quanto aos seus parentes – e fazê-lo proclamar – que é essencialmente filho da pátria, mais do que dos seus progenitores, e mais do que marido, e mais do que pai, etc. E neste registo a *Marselhesa* não é a única que está em causa. Marie-Joseph Chénier, em *Le Chant du Départ*, põe as mães de família a dizer aos soldados: «Todos os vossos dias pertencem à pátria; antes de nós, ela é a vossa mãe..»[25] Ora os géneros, neste caso, prestam-se à mistura. Depois dos cantos patrióticos, o direito civil. Os segundo e terceiro projectos do Código Civil de Cambacérès julgam oportuno determinarem: «O cidadão pertence à pátria.» E o seu discurso preliminar sobre o terceiro projecto considera útil enterrar mais fundo o cravo «recordando aos pais que os seus filhos pertencem ã pátria»[26] (ele é celibatário). A família não deve constituir um filtro. Os planos pedagógicos, no tempo da Revolução, subtraem-lhe os filhos, ou aspiram a fazê-lo, para uma educação pública e colectiva – reminiscência acessória das leis de Licurgo, o qual «não pensava, como nos relata Plutarco, que os filhos pertencessem em particular aos seus pais; encarava-os como comuns ao Estado na sua totalidade.»[27]. E as visitas domiciliárias ao tempo do Terror, pela sua banalização, constituem uma ilustração muito concreta da porosidade – politicamente querida – do enclave familiar ao poder do Estado.

Convém talvez fazer aqui um parêntesis: transgressão, pelo poder, do duplo filtro da intimidade familiar e da interioridade das crianças não é nova; ela é inaugurada 100 anos antes por Luís XIV ao perseguir os protestantes: recordemos, por um lado, as «dragonadas» e, por outro, a retirada das crianças às famílias para que sejam submetidas à transfusão do catolicis-

mo. Dito de outro modo, sob o extremismo jacobino há uma outra coisa, existe uma vaga de fundo, o crescimento do estaticismo e a sua inclinação – digamos, totalitária, portanto antifamiliar – para o domínio integral dos indivíduos.

Esclarece-se assim a retórica antifamília dos ideólogos revolucionários. Danton e Robespierre denunciam de maneira idêntica o efeito de redução do enquadramento familiar sobre o espírito das crianças. Lequinio, já citado, parte do «princípio de que ficaria feliz» se «os filhos não conhecessem os seus pais.»[28]. E qual é o ideal de Saint-Just? Consiste em imolar impiedosamente as «afeições privadas» ao interesse público – estas palavras são da sua autoria[29]. Trata-se de pura exaltação de espíritos aquecidos pela conjuntura? Resposta negativa. Veja-se uma linha isolada redigida a frio nos manuscritos do abade Sieyès: «Um legislador esclarecido veria até onde se podem permitir os laços de família.»[30] Este tipo de anotação, que, sem dúvida, se aproxima da verdadeira caricatura, ilustra excelentemente os efeitos conjugados do pressuposto individualista e do estatismo contra os laços de família, emparelhados um com o outro em profunda harmonia.

É este, pois – aproximadamente – o contexto mental das grandes medidas do direito privado nos primeiros anos revolucionários. Subtrair o indivíduo ao domínio familiar, isto não é «libertador» senão superficialmente. Ao aprofundar esta ideia conclui-se que ela é melhor para alcançar um domínio da sociedade sobre os indivíduos: objectivo supremo, na realidade, da política das Luzes francesas. As células familiares constituem de qualquer forma como que *reservas de afeição*, como se diria de represas de água. Elas contrariam, portanto, no corpo social, a circulação dos influxos cívicos. São como coágulos que é necessário fluidificar. A família é excessivamente densa, de «textura apertada» em excesso. Importa, pois, desatar os seus nós. Promover os filhos naturais dissolve o familiar no social, da mesma maneira que a ideia de Olympe de Gouges, puramente teórica mas reveladora, de uma perequação entre as famílias graças à adopção, considerada como induzindo expressamente uma consolidação dos laços sociais[31]. Quebrar a indissolubilidade do casal *solubilizará*, logo, prestar-se-á ao jogo; e até um jogo demográfico, socialmente e também militarmente útil. Não estão os eleitos bretões orgulhosos por poderem comunicar à Convenção que as esposas entradas em anos pedem o divórcio por civismo, deixando «os esposos cuja natureza ainda promete» deitar a mão a «jovens camponesas» para «aumentarem assim o número dos defensores da nossa liberdade.»[32]

A tudo isto adicionemos a redução – teórica – do poder marital; e, acima de tudo, o *aniquilamento do poder dos pais*. Aspecto capital[33]. Sob o *Ancien Régime*, o poder do pai e o do rei remetiam um para o outro. A autoridade dos pais é muito hierarquizante. Dito de outro modo, o seu afrouxamento,

segundo a lógica do espírito novo, torna-se estratégica, e isto tanto mais quanto estatisticamente a juventude e a exaltação revolucionária estão em conivência muito natural. A maioridade aos vinte e um anos? É um primeiro passo. Mas não basta. A faculdade de privilegiar por doação ou testamento, bem como sancionar – até poder deserdar, no Midi –, é assumida cada vez mais como decisiva: ela constitui a chave – compreendamos bem: uma chave *vitalícia* – do poder paternal. Contra os pais, por outras palavras, nada se faz enquanto sobreviva a faculdade de dispor da herança. E tornou-se facto consumado em 7 de Março de 1793: inopinadamente, sem qualquer debate, sem respeitar os procedimentos legislativos. Sem nos dar sequer a mais pequena explicação. Porém, o que acontece nesse mesmo dia? Entra-se em guerra contra a Espanha. E tudo se esclarece. Os voluntários, principalmente meridionais, devem acorrer ao recrutamento. Para este efeito, é indispensável quebrar nas famílias qualquer tipo de chantagem patrimonial, que pudesse contrariar este entusiasmo cívico. E eis aqui a quebra de um laço de família... Os jovens libertos desses laços encontram-se *mobilizados*: uma palavra subitamente «fosforescente». Agosto de 1793: Cambacérès, no seu primeiro relatório, proclama aos quatro ventos a morte do poder paternal; a quota disponível, com efeito, é estreitada até um magro décimo. Em 3 de Novembro, enterro do projecto. Mas, a partir de 6 de Janeiro, é aprovada a lei sucessória de 17 Nivoso. Será ultra-igualitária? É-o, sem dúvida, levada até à incandescência, e já o assinalámos. Mas ela é muito mais do que isso, o que frequentemente é ignorado: é consumado o desmantelamento do poder dos pais. Quota disponível quase nula, *um décimo*, que mesmo assim não é atribuível aos sucessíveis. Abater os pais: é este, inegavelmente, a grande missão deste texto básico.

Todavia, isto não é tudo. Lei *retroactiva* a 14 de Julho de 1789, ou seja, a quatro anos e meio, tal como a lei relativa aos filhos naturais, umas semanas mais cedo. Esta retroactividade é um trovão sociojurídico. Naquela conjuntura, não deixa de forma alguma de ter a sua lógica. A Revolução, fundamentalmente, constitui uma pulsão de fazer tábua rasa. Ora, o direito privado, apesar das suas paradas ideológicas, constituiu excepção. As grandes medidas de desbravamento para a sua reforma demoraram três ou quatro anos, talvez um pouco mais. Devemos deduzir daí que o direito privado constitui um campo de acção onde até mesmo a utopia foi obrigada a contemporizar com a realidade. Razão pela qual o carácter retroactivo constitui, se é que podemos dizê-lo, uma tábua rasa ao retardador, uma regularização, uma maneira de recuperar o tempo perdido.

Além disso, este carácter é solidário no mais alto grau do paroxismo jacobino. Violência legislativa, política ou física: tudo está ligado. Janeiro de 1794: lei de Nivoso, mas também, por exemplo, o desmoronamento causado

pelas colunas infernais na Vendeia. Aldeia após aldeia, destruição metódica e maciça, a ferro e fogo, dos habitantes idosos, das mulheres e das crianças[34]. O cérebro político da depuração regeneradora é, evidentemente, Carrier, o convencional em missão em Nantes. O que nos traz de volta instantaneamente ao nosso assunto. O que se revela a partir dele? Que o mesmo Carrier vai solicitar à Convenção, para um caso específico, uma retroactividade sucessória, não a Julho de 1789, mas ao ano de 1773 – ou seja, descaradamente 21 anos[35]. Sem dúvida, isto não é mais do que uma anedota, mas com o relevo que tem percebe-se a ligação, através da pessoa de Carrier, entre a exasperação da violência física e a exacerbação de uma violência de natureza «jurídica».

O pedido de Carrier não teve sucesso. Ele mesmo é em breve sacrificado pelos seus cúmplices da antevéspera... Inversão de tendência. Robespierre caiu entretanto. Em muitas matérias, entre as quais o direito privado, chegou-se ao *tempo das urgências*.

O TEMPO DAS URGÊNCIAS: 1794-1799

Anos de inquietação: a entidade francesa parece abalada. Crescente apreensão de nunca mais sair desse estado. Neste contexto, o direito privado está implicado, na perspectiva de uma dupla urgência: o estreitamento dos laços sociais e um ordenamento do caos jurídico.

PRIMEIRA URGÊNCIA: ESTREITAR OS LAÇOS ENTRE INDIVÍDUOS

Dito de outro modo, consolidar os laços sociais *em geral*... E por que não, muito simplesmente, os laços de família? Porque a crise dos laços sociais parece global. Segundo uma testemunha fidedigna, um filósofo das Luzes, o que «a actividade contínua de uma legislação inquieta e instável» então «alterou», foi, certamente, «todas as relações sociais.»[36]. Fundamentalmente, o *individualismo*. O composto social como coordenação de individualidades. Uma coordenação que se acreditou ser espontânea, pelo jogo natural dos cálculos de interesse (lembremo-nos: o egoísmo *altruísta*). Ora isso não funcionou. Na noite do «século do ódio» (como escrevia Rousseau)[37], este composto social está quase devastado. «Neste desgraçado tempo, parece que os homens não existem senão para se destruírem entre si.»[38] É necessário agir sobre os espíritos: pela educação, pela propaganda, estreitamente ligadas. E depois, sobretudo, é preciso actuar sobre a ligação das relações interindividuais.

Eu digo «sobretudo» relativamente ao nosso tema, pois acontece que esta aglutinação entre os grãos individuais é o ponto concreto onde, pela sua natu-

reza, o direito privado disponibiliza os seus serviços. Resulta daí, neste clima, a convicção – exagerada? – de uma aptidão determinante do direito privado para conservar a sociedade[39]. Não estará esta última ameaçada na sua própria existência? Nesse estado de pânico, acredita-se nisso. O ideal – explícito! – da conservação é um traço característico da retórica pós-termidoriana[40]. Por isso, o apertar dos laços de família, neste contexto, é essencial: e, quando chegar a altura, dever-se-á dizer até que ponto. Mas impõe-se que se dê previamente uma vista de olhos aos laços *contratuais*, que têm a vantagem de cobrir também, de uma outra forma, o panorama das relações sociais.

A degradação revolucionária do tecido social pode ser apreendida – entre outras abordagens – como uma desordem contratual de grande amplitude. Inflação monetária de extrema gravidade. Pilhagem patológica do mercado dos imóveis. Flutuações erráticas das solvabilidades em resultado unicamente das vicissitudes sociopolíticas ou económicas. Falências em cascata. O próprio Estado, que inicialmente se tinha prevalecido da «lealdade francesa», viu-se obrigado a dar o exemplo, o mau exemplo: a bancarrota dos dois terços, no auge do Directório; mais do que isso, tiveram a crueldade de não lhe chamar bancarrota, mas «consolidação do Terceiro Estado». De um modo mais geral, o ambiente de anarquia é excessivamente propício às fugas dos devedores menos respeitadores. (Pôde-se mesmo observar que, num panorama de ruptura civil, ser credor constitui até um factor de mortalidade.) Benjamin Constant escreve na Suíça sobre a França em Floreal, ano VI: «Eu quero obrigar pessoas que me devem a pagarem-me, o que já não é habitual neste país.»[41]. Trabalhando mo Código Civil, Bigot-Préameneu invocará «as desgraças de todo o tipo com que os credores nunca deixaram de ser oprimidos sob a Revolução» e exprimirá em resultado disso a vontade legislativa pouco equívoca «de procurar pôr a ferros os devedores.»[42]. Ineficácia ou desnaturação da coerção pública. Crise de grande amplitude da *probidade*; fala-se dela, nesses anos, a torto e a direito: é mau sinal. A vida pública do Directório constitui a trapaça eleitoral permanentemente organizada pelo Estado. E crise – mais geral – da palavra dada, tendo como pano de fundo um abissal aviltamento do juramento.

Este desregramento do campo contratual é tanto mais traumático quanto ele sucedeu à euforia dos primeiros tempos. A tábua rasa inaugural teve como efeito instantâneo abolir múltiplos entraves à liberdade contratual. Sob este ímpeto decididamente libertador – de *todos* os contratos: a esperança (irénica!) já referida de uma harmonização quase espontânea de todos os egoísmos... Uma ilustração desta atmosfera? Segundo Cambacérès, em Setembro de 1794, «o direito de contratar não é senão a faculdade de escolher os meios da nossa felicidade.»[43]É o clima da utopia jacobina... Ao longo do Directório, a tonalidade muda; Cambacérès ainda, mas é um grito de alarme ou uma advertência: ele considera necessário, doravante, recordar «que à estabilidade

das convenções está ligada a estabilidade do Estado». Parada *política*, fundamentalmente, do direito dos contratos.

É grande a urgência. Mas como sanear o tecido contratual? Procura-se e tacteia-se o direito das hipotecas: entre outros embaraços o «*segredo das famílias*» rejeita evidentemente a sua publicidade. A prisão por dívidas civis («coerção na pessoa») tinha sido abolida em Março de 1793 – em parte para fornecer carne para canhão. «Isto equivalia a dar campo livre à má-fé», observará Bigot de Préameneu, «num tempo em que a necessidade de a reprimir era o mais premente.»[44]. Esta prisão é restabelecida quatro anos mais tarde, mas só laboriosamente é que é reorganizada. Quanto à rescisão por lesão (anulação de uma venda de imóvel em razão do seu preço excessivamente baixo), torna-se objecto de um pânico excelentemente ilustrativo da confusão. Em três anos, quatro leis que apontam em todos os sentidos, e de que a última (31 de Agosto de 1798) *suprime*, pura e simplesmente qualquer rescisão por causa do caos generalizado; um parlamentar tinha afirmado – o que é revelador – que, nesta matéria, os «princípios ordinários» não poderiam convir «aos tempos que escapam ao círculo ordinário das probabilidades.»[45].

Dificuldades de estreitar os laços sociais em geral... Daí um refluxo precipitado para a *família* e os seus valores. Mas, mais um refluxo mental do que legislativo. Os laços sociais mais fáceis de apertar, *a priori*, são os laços entre progenitores. Simplesmente porque existem aí, espontaneamente, as afeições – que, sem dúvida, são frágeis e evanescentes: trata-se de uma convicção antropológica vinda das Luzes. Essas afeições no seio da família representam pouca coisa, mas estão lá. Oferecem um ponto de partida ao legislador, por pouco que este domine a arte de as consolidar, ordenando adequadamente os interesses entre progenitores, tendo em vista o uso de uma chantagem implícita. Um orador do Código Civil virá dizer em breve que se trata de «cativar as afeições»:[46] esta expressão é estratégica. Ainda há bem pouco tempo as afeições no seio da família eram consideradas, já o dissemos, como um desvio das energias cívicas. Doravante, e frontalmente, verifica-se o inverso. A declaração da Convenção ao povo francês, que Cambacérès leu em Outubro de 1794, e que suscita um entusiasmo sem reservas, incide na afirmação de que «as virtudes domésticas formam o cidadão.»[47]. La Révellière-Lépeaux afirmará em breve que os laços de família são «em si» laços sociais, «o modelo e o nervo»; e este feroz anticristão quererá reforçá-los, restaurando o uso dos padrinhos e madrinhas[48]. Pôde-se ler, entretanto, na Declaração dos deveres de 1795: «Ninguém é bom cidadão se não for bom filho, bom pai, bom irmão, bom amigo, bom esposo.» Convinha realmente que isto fosse dito solenemente, «nesses tempos infelizes» em que «o pai, o filho, os irmãos, os pais e os vizinhos» se encontravam «mergulhados na maior desconfiança uns dos outros»[49]. Em suma, de agora em diante a mensagem é clara. O apego

familiar já não é corrosivo dos apegos cívicos, é a condição principal destes. Escutemos Portalis, em 1797: «São os esposos fiéis, os bons pais, os bons filhos que fazem os bons cidadãos.» E o seu discurso preliminar sobre o projecto de Código Civil (Janeiro de 1801) proclamará expressamente a urgência de «propagar o espírito de família, [...] tão favorável, apesar de tudo o que dele se diz, ao espírito de cidade» (e vê-se bem a que quer aludir ao mencionar «apesar de tudo o que dele se diz»). E Portalis continua a insistir quase de seguida neste discurso: «São os bons pais, os bons maridos, os bons filhos que fazem os bons cidadãos.»[50] De 1795 a 1801 não há qualquer dúvida de que esta formulação terá prosperado.

Mas, de facto, o seu sucesso ilustra uma estagnação. Porque o estado do direito não evoluiu. O legislador posterior ao Termidor está paralisado. A marcha-atrás está engrenada, sobretudo por razões de oportunismo – mas algumas são vitais: pensemos nas dos regicidas. Os políticos vigiam-se uns aos outros. A instabilidade – num sentido «químico» – do clima mental é patológica. Qualquer reacção legislativa determinante, mesmo quando desejada praticamente por todos, esbarrará com dois tipos de bloqueios. Ela constitui, por um lado, uma ameaça objectiva, na medida em que se mostra favorável a accionar um encadeamento de reacções incontroláveis, podendo induzir a incalculáveis rupturas. Por outro lado, quem quer que apele expressamente a uma reacção legislativa – repitamo-lo: ainda que esperada por quase todos – é suspeito *ipso facto* de inconfessáveis cálculos pessoais na perspectiva de outras subversões sociopolíticas. Vigilância recíproca, consequentemente paralisia.

Quanto à família, duas questões cruciais: o divórcio fácil e o definhamento do poder paternal. Em primeiro lugar o *divórcio*. Ele é tomado por um destruidor do elo social. Mas aos freios atrás referidos acrescenta-se nesta matéria um terceiro: a imagem do divórcio como símbolo anti-religioso. O retrocesso não é, por conseguinte, mais do que aparente. Um único aspecto: em Junho de 1795, supressão do divórcio fundamentado sobre seis meses de separação de facto. E em relação ao resto, simplesmente, com o passar do tempo, uma retórica «antidivorcista» – adjectivo de época – que culminará *in extremis* no discurso de Jacqueminot sobre o último projecto falhado de Código Civil. O Código Napoleão restringirá severamente a abertura do divórcio, que, além do mais, rarefará – é isso que se espera – a feliz influência do catolicismo utilitariamente revitalizado pela Concordata.

Vejamos agora a *autoridade dos pais*. Os políticos estão persuadidos de que uma reestruturação da entidade francesa passa prioritariamente por um reforço do poder paternal. Importa, pois, restituir-lhe uma quota disponível, que manterá definitivamente em respeito os progenitores. Aqui é visada a Lei de Nivoso. Mas nada a fazer. O legislador, importa reafirmá-lo, encontra-se paralisado. No entanto, o legislador reforma este texto guia, mas sem ir ao fundo

da questão. Ousa abolir a retroactividade. A operação é reclamada imperiosamente pela opinião pública. Ilustração pontual, um pouco anedótica, desta efervescência? De 6 de Julho a 22 de Outubro de 1795, o general Bonaparte, de Paris, pega neste tema doze vezes na sua correspondência com o irmão Joseph, então em Génova[51]; e, posteriormente, chega mesmo a fazer menção dos «monstruosos excessos civis das nossas legislaturas.»[52]. A abolição, problemática, apesar de tudo é precipitada: não espera pela investidura efectiva do Directório. Ela tem lugar num ambiente de exaltação. São-lhe propícios os insucessos do extremismo jacobino na Primavera de 1795. Torna-se efectiva em 26 de Agosto... mas é indispensável que também esta seja retroactiva: e não é difícil entrever a inverosímil embrulhada que resultou disso tudo, e que arrastará imediatamente na sua esteira uma série interminável de medidas transitórias.

Mas, entretanto, lacuna essencial, não obstante uma expectativa quase unânime, a arma paternal da quota disponível – chantagem patrimonial sobre a progenitura – não é reposta. Mais uma vez o bloqueio. É de assinalar que as alusões a este problema não são mais do que oblíquas. E ninguém protesta. Será necessário esperar por Jacqueminot, em Dezembro de 1799 – portanto, pouco *depois* do Brumário –, para ver reaparecer uma quota disponível à disposição dos pais, e um discurso resolutamente «antijuventude», e a proclamação expressa de uma ordem moral muito hierarquizada, para «estreitar os laços que os excessos da Revolução tanto afrouxaram.»[53]. O projecto de Jacqueminot constitui certamente um nado-morto, mas desde logo, em Março de 1800, a recolha de um órgão deste projecto nado-morto: a Lei do Germinal restabeleceu em passo acelerado a famosa quota disponível, que, em breve, o Código Civil se contentará em reforçar. Dever-se-á notar, portanto, que, em relação ao Código Civil, a antecipação do Germinal, ano VIII, faz, diacronicamente, simetria, de certo modo, com a retroactividade do Nivoso, ano II.

O Código Civil? No imediato – Março de 1800 – a sua perspectiva, importa dizê-lo, é incerta, de tal maneira a reabsorção do caos jurídico parece um desafio legislativo hercúleo. E isto leva-nos à *segunda urgência* do pós-Termidor.

SEGUNDA URGÊNCIA: PÔR FIM AO CAOS JURÍDICO

Notar-se-á que a ambição foi revista em baixa. O «ideal utópico» de simplificação já não está na ordem do dia. Como sucede frequentemente, este ideal não segregou, no terreno dos factos, senão o seu contrário. Pretender tudo

reduzir a um princípio único? Esta ilusão passou de moda. Mme. de Staël, no auge do Directório, protesta: «A natureza em nada está submetida ao império de uma só lei. A loucura consiste no domínio de uma ideia única, e quando se pretende organizar a sociedade como a cabeça de um homem demente [...], o que parecia ser a clareza evidente pela combinação abstracta, na sua aplicação não é mais do que o caos.»[54] E, de facto, no que diz respeito ao direito, o objectivo deve, doravante, tornar-se mais modesto, mas não deixa de ser nem menos urgente, nem mais fácil: jugular um caos jurídico exuberante.

Em relação a isto, um fenómeno traumatizante: uma inflação legislativa aparentemente inexorável. 15 000 leis em cinco anos? Este número circula nos princípios do Directório. Trata-se de 40 000, quatro anos mais tarde. Seja como for, constitui um grande choque. Joseph de Maistre fará ironia sobre esta singularidade inteiramente nova: centenas de pessoas pagas a tempo inteiro para produzir leis[55]. Façamos um comentário a este respeito: o encargo de elaborar um Código Civil, no decurso da Revolução, está imbricado a um outro, muito mais geral, de *classificar as leis* – uma missão impossível. Cambacérès preside à comissão de classificação das leis: é a este título que inicialmente ele se ocupa do Código Civil, o qual não será, portanto, nestas condições – eu exagero um pouco – mais do que um produto derivado desta classificação das leis.

Ora, o Código Civil não chega a ter um rosto. O segundo projecto (1794) é demasiado jacobino, excessivamente irrealista: Cai na armadilha. Cambacérès já o esperava. O número três, que tenta desabrochar dois anos mais tarde, está votado ao insucesso. À dificuldade técnica de o levar avante num contexto pouco propício junta-se a impossibilidade de abordar serenamente os problemas de fundo por causa dos bloqueios já mencionados: bloqueios relativos ao divórcio, aos filhos naturais, ao poder paternal e, portanto, à quota disponível. O projecto define-se por diversas vezes, mas sem convicção. Cambacérès empenha-se em obter «canais» de discussão, e consegue-os intempestivamente, os bancos esvaziam-se quando ele sobe à tribuna com a sua braçada de papéis e o seu ar abatido torna-se manifesto[56]. Neste contexto deprimente, o destino concedeu-lhe a graça de ser derrotado nas eleições de Março de 1797, o que irá dispensá-lo – di-lo-á nas suas *Mémoires* – de redigir «leis simples e uniformes.»[57]. Aliás, quem ousa ainda acreditar nelas? Não chegou Portalis, na tribuna, a denunciar como «perigosa» a «ambição de fazer um novo Código Civil»? Notável epíteto. Portalis exprime dessa maneira, bem no auge do Directório, que a França *tem*, muito concretamente, um Código Civil: o direito civil desordenado que, positivamente, se aplica neste país todos os dias e a todo o custo.

Isto não revela uma grande exigência sobre o critério do Código Civil, tanto mais que, em matéria jurídica, a impressão de caos chega a atingir

graus difíceis de imaginar. Essa impressão é amplificada por um fenómeno conjuntural habitualmente pouco evocado: não somente os velhos costumes continuam integralmente vivos em todas as matérias não afectadas pela nova legislação, mas a territorialidade do direito, de que se tinham outrora vangloriado de ter suprimido num abrir e fechar de olhos, em poucos anos agravou-se sensivelmente... De que modo? Pela virtude elementar das anexações: margem esquerda do Reno, Nice, a Sabóia... O resultado vai ser expresso com grande relevo e muito concretamente por Merlin de Douai, ao recordar a extravagante sobrecarga do Supremo Tribunal de Justiça, onde, de um dia para o outro, se ouviu citar não somente dezenas de costumes e o direito romano como desde sempre acontecera – mas ainda, além disso... as ordenações dos reis da Sardenha; as dos *ci-devant* Estados Gerais da Holanda: e as de Carlos V; e as dos reis de Espanha, e dos imperadores da Áustria, e do bispo de Bale ou de um ou outro senhor germânico... O Supremo Tribunal de Justiça *republicano*!... Isto é o cúmulo. Estes textos, evidentemente, apresentam-se em línguas estrangeiras variadas. Eis o ponto a que se chegou, deplora Merlin de Douai, «depois de dez anos de uma revolução que tudo devia regenerar.»[58]. O paradoxo efectivamente é doloroso: o arcaísmo essencial foi-se agravando.

Um resultado inesperado – e desconhecido – de tudo isto: o direito consuetudinário, votado ao desprezo pelos filósofos e pelos jacobinos, e duramente enfraquecido pelo aniquilamento do seu biótopo institucional multissecular, retoma o seu vigor, de maneira bem discreta, mas os índices demonstram-no. Dois exemplos, encontrados no primeiro semestre de 1799. Em 17 de Janeiro, o próprio Tronchet, que presidirá em breve à comissão de redacção do Código Civil, «encerra» uma consulta respeitante à idade da faculdade de testar. Indica, de passagem, que o grande *Répertoire* de Guyot chega a distinguir, a este respeito, dezasseis soluções costumeiras ou consuetudinárias. E imediatamente a seguir concretiza: «Por mais variadas que sejam as disposições das nossas antigas leis a este respeito, é *certo* que será necessário segui-las *cada uma no seu próprio território* [sic] até que o Código Civil tenha estabelecido uma regra geral..»[59] A Revolução já tem quase dez anos; a obrigação rigorosa de respeitar tanto tempo quanto seja necessário a irracional dispersão dos arcaísmos consuetudinários é, para Tronchet, uma certeza. Ora, por um lado, a força simbólica ligada ao seu nome é mais do que evidente. E, por outro, está-se num tempo em que precisamente, e cada vez mais, a eclosão de um código se torna improvável.

Cinco meses mais tarde, em 17 de Junho, no Conselho dos Quinhentos, douto relatório sobre um problema – quem o diria? – de delimitação, no interior de um vilarejo de Loir-et-Cher, entre os costumes do Anjou e do Maine. Todavia, quase gémeos, estes cultivam uma diferença bastante obscura,

puramente rural, relativamente ao velho princípio: «Nenhuma servidão sem título», de que «a queima dos títulos feudais» não tem a virtude de simplificar a aplicação[60]. Crise de identidade: uma tão humilde pastagem pertence ao Maine ou ao Anjou? A não supressão do enclave persegue-a e o notário local, que chora os títulos carbonizados, tem toda a razão em lamentá-los. O *17 de Junho*, dissemos nós: é dia de jubileu, ainda que não festejado; estamos então nos *dez anos, dia-a-dia*, depois da transformação inaugural dos Estados Gerais em Assembleia Nacional. A circunstância é um tanto surrealista. Têm as honras da tribuna republicana antigos artigos costumeiros de obscuridade deliciosamente arcaizante, que o perito data, um pouco constrangido, do século XV. A sombra do in-fólio plana sobre a Assembleia, com cheiro um pouco abafado de decrepitude e de chicana antiga. O relator, na verdade, empenha-se sobretudo em eludir a questão de fundo, mas não consegue fazê-lo senão com grande esforço; e depois, mais ainda – e aí reside o essencial – em nenhum momento ele se arrisca a alegar uma iminente ou apenas possível abolição da antiqualha apergaminhada que causa o problema. Isto é profundamente significativo. Os velhos costumes têm sete vidas, vindos de ontem ou de antes de ontem, não estão eles votados a permanecer, em larga medida, como o direito de amanhã? Muitos, e não os menos importantes, acreditaram que sim, até mesmo para além do Brumário, até meados de 1800. A vontade legislativa de Bonaparte não será demais para ultrapassar este cepticismo e, finalmente, impor a codificação.

XAVIER MARTIN
Professor na Universidade de Angers

XVI

A DIVISÃO REVOLUCIONÁRIA DO TERRITÓRIO, ENTRE UTOPIA E TECNOCRACIA

«Estabelecer a Constituição significa para nós *reconstruir e regenerar* o Estado. É preciso que uma pusilanimidade rotineira não nos tenha submetido à antiga ordem das coisas, quando é possível estabelecer melhores bases e é necessário aplicar a energia e os meios do governo para obter os novos efeitos que é necessário alcançar. Como não haveria regeneração se nada fosse mudado, não haveria mais do que uma recomposição superficial e passageira, se as transformações se limitassem a simples paliativos, deixando subsistir a causa dos antigos vícios. Não nos empenhemos em fazer a Constituição se não queremos regenerar a fundo.»[1]

É o que afirma em 1790, diante da Assembleia Constituinte, o normando Jacques-Guillaume Thouret, advogado, deputado do terceiro estado de Ruão, um dos mais distintos juristas da Assembleia, membro do Comité de Constituição e relator nesse dia do seu projecto de divisão do território. Um homem que então suspeita de que fará parte das vítimas desta fúria regeneradora, que deseja, e que será levado ao cadafalso na mesma carroça que Malesherbes, o último defensor de Luís XVI.

Porque desde os primeiros dias de Novembro de 1789, quando a Revolução Francesa se lança à organização do território, tal como a muitos outros domínios, ela pretende lutar sem descanso contra tudo o que poderia dividir um corpo social e político unitário, supostamente revelado pela noite simbólica do 4 de Agosto. Mas esta unidade está também, desde o começo do fenómeno revolucionário, indissoluvelmente ligada a uma uniformidade pensada como necessária e isto por três razões complementares.

A primeira, evidentemente, deriva da paixão pela igualdade. Não o entusiasmo por essa igualdade «máscula» que Alexis de Tocqueville descreverá, a qual impele o homem a tentar igualar os que lhe são superiores mas, antes, essa paixão que o pensador normando também evoca, a que chamaríamos igualitarismo, essa que leva a rebaixar tudo ao nível de um mais pequeno denominador comum. Neste sentido, esta divisão territorial que se debate na Assembleia Nacional Constituinte pode afigurar-se não ser senão uma metamorfose desta paixão igualitária, o mero fruto de uma mesma vontade

de tudo fazer passar, homens e territórios, por uma craveira idêntica. Mas o igualitarismo não é tudo, e aquando desses debates que dizem respeito ao estabelecimento de uma nova ordem de direito público, ele não é sobretudo evocado para justificar estas opções.

A principal razão, poder-se-ia dizer o fundamento intelectual das primeiras reformas, sendo aqui a igualdade representativa da segunda fase revolucionária[2], é a vontade de melhor organizar os quadros da sociedade. A razão, que permite ao homem apreender o bem público, deve ditar-lhe também as formas da sua organização social. Mas ela pressupõe então uma análise exterior dos problemas, feita por alguns cérebros superiores nos seus gabinetes, pondo de lado os dados da história. Este raciocínio é necessariamente simples, numa abordagem simultaneamente científica e utilitarista, que se combina muito bem com a paixão igualitária e com a negação das diferenças que daí decorrem. Para os nossos modernos de então, toda a organização dispersa, sobreposta, extravagante, não seria capaz de razoavelmente prevalecer sobre a beleza de uma idêntica tela estendida ao conjunto do território.

Porque o que não parece razoável aos seus olhos, ou aquilo que já não o é, mesmo que um dia se tenha justificado por uma ou outra consideração factual, é a organização territorial de um *Ancien Régime*, em que se verificava efectivamente uma grande diversidade de divisões administrativas, às quais correspondiam, muitas vezes, direitos particulares. Apesar da redacção dos costumes provinciais sob o controlo do poder real, apesar da tentativa de substituir um direito francês «nacional» aos direitos locais, estes continuam a ser díspares, como também o são as infra-estruturas, as economias, os modos de posse do solo ou o diferente peso das cidades, sem esquecer as especificidades culturais que reforçam, por vezes, a existência de uma língua. Como observa Thouret, que será então um dos pais da divisão territorial revolucionária, «o reino está cindido em tantas divisões diferentes que existem diversas espécies de regimes ou de poderes: em dioceses sob tutela eclesiástica; em governos sob tutela militar, em *généralités*[3] sob tutela administrativa; em *bailliages*[4] sob tutela judiciária. [...] Não somente», acrescenta ele, «existem desproporções demasiadamente importantes em extensão de território, mas estas antigas divisões, que nenhuma combinação política determinou, e que somente o hábito pode tornar toleráveis, são viciosas sob diversos aspectos, tanto públicos como locais.»[5]

Ora, a vontade de reforma racional e igualitária depara-se aqui com um voto dos gabinetes decidido antes do fenómeno revolucionário. O *Ancien Régime* dispunha de uma administração central eficaz, composta de altos funcionários de Estado, por vezes escolhidos fora da rede clássica nobiliária próxima do poder, e para os quais a eficácia devia prevalecer. E, vistas de Paris ou destas sedes desconcentradas do poder central que são as in-

tendências, em breve encaradas com olhos «modernos», as sobrevivências «góticas» não têm evidentemente razão de existir.

Mas se o *Ancien Régime* tinha tentado reformar-se pela criação de novas estruturas ou de novos poderes, não pretendia fazer desaparecer as antigas divisões. Excluamos aqui a reforma parlamentar empreendida pelo chanceler Maupeou, e que resultou menos de uma vontade de racionalização do que do desejo de libertar o poder real das pretensões parlamentares. A criação das *généralités* é uma tentativa de evitar os dissabores da excessiva diversidade, reforma incompleta que o regime tentará ainda com a das assembleias provinciais. Aliás, aparecem as expressões modernas. Já em 1765 d'Argenson pede a divisão do reino em departamentos, termo utilizado na administração das Pontes e Calçadas, onde cada engenheiro tem um «departamento» como circunscrição de acção, e, em 1787, as assembleias provinciais da *généralité* da Île-de-France serão convocadas por departamentos. A própria técnica moderna impele neste sentido. Os engenheiros das Pontes que acabámos de recordar, casta de técnicos ultra-especializados criada em 1716, baseiam os seus cálculos sobre a instituição da carta de Cassini e sobre o conhecimento aprofundado que ela iria proporcionar do território submetido ao seu controlo, para impor o seu poder ao racionalizar a organização e a utilização do espaço.

Assim, neste *Ancien Régime* onde nada é uniforme, uma parte da administração considera, exteriormente a qualquer debate sobre a igualdade de direitos, e essencialmente para afirmar o seu poder, que um grande número de coisas devia tornar-se uniforme. Se a visão de Tocqueville de um reino que preparara as grandes reformas administrativas da Revolução e, sobretudo, do Império, é sem dúvida excessiva[6], uma nova cultura administrativa está efectivamente a germinar. Mas o reino continua «eriçado de liberdades», e os privilégios das paróquias, das comunas ou das corporações são ainda outras tantas defesas contra uma administração por essência sempre mais intervencionista, já que na verdade o poder administrativo, não mais do que os outros, não saberia autolimitar-se.

O jurista vê-se, portanto, dividido entre duas abordagens, de que uma delas apreende a Revolução como uma ruptura ideológica assumida, enquanto a outra vê-la-ia retomar o caminho já começado em direcção à modernidade administrativa. A verdade é que o ataque contra as antigas divisões territoriais – com todas as suas consequências em termos de nivelamento das especificidades jurídicas e culturais – provém tanto do interior do regime quanto do exterior. Como declara Thouret à tribuna da Constituinte ao apresentar o relatório do Comité de Constituição sobre a nova organização administrativa do reino: «Desde há muito tempo, os publicistas e os bons administradores desejam uma melhor divisão do reino: porque todas as que existem são excessivamente desiguais e não há nenhuma que seja regular,

razoável e cómoda, tanto para o administrador, quanto para todas as partes do território administrado.»[7]

Mas existe ainda um ponto que é necessário tratar, uma terceira razão da imperiosa necessidade da reformulação da divisão territorial, a mudança de perspectiva que a nova forma de expressão da vontade geral e a existência de um órgão legislativo eleito proporcionam. Esta forma de elaboração da lei é, com efeito, a justificação essencial apresentada à assembleia revolucionária para a renovação territorial. São conhecidos os termos do debate em torno da impossibilidade de pôr em prática uma democracia directa que pressuporia a reunião dos cidadãos – e ainda mesmo assim tratar-se-ia apenas dos cidadãos activos – num mesmo local. Serão por conseguinte necessários representantes que possam ser titulares de um mandato imperativo, e, portanto permanentemente revogáveis, pelos seus mandantes, ou de um mandato representativo e então livres de agirem como melhor lhes pareça para formar a vontade geral. Optando por se constituírem em Assembleia Nacional, os eleitos dos Estados Gerais, saindo por isso do mandato que lhes tinha sido confiado e que consistia apenas em apresentar os cadernos de queixas das suas ordens e das suas circunscrições eleitorais, comprometem-se, no fim de debates tempestuosos, com a única saída possível: libertarem-se da ideia de qualquer mandato imperativo e considerarem que, uma vez reunidos em assembleia, eles passam a representar a nação.

Impõe-se assumi-lo como ruptura total e necessária. «Estabelecer a Constituição», declara Thouret aos deputados, «é erigir em nome da nação [...] a lei suprema que liga e subordina as diferentes partes ao todo. O interesse deste todo, quer dizer, da nação como um corpo, pode, só ele, determinar as leis constitucionais; e nada que tenha a ver com os sistemas, com os preconceitos, com os hábitos, com as pretensões locais pode pesar na balança. Se nós nos olhássemos menos como os representantes da nação do que como os mandatários da cidade, do bailiado ou da província de onde somos enviados, prossegue o advogado normando; se, perturbados por esta falsa opinião do nosso carácter, falando muito da nossa região e muito pouco do reino, colocaríamos as afeições provincianas em paralelo com o interesse nacional; eu atrevo-me a perguntar, seríamos nós dignos de ter sido escolhidos para regeneradores do Estado?»[8]

É para evitar, no futuro, qualquer questão deste tipo que é repensada uma organização do território que pressuponha designadamente a questão das circunscrições eleitorais. Neste sentido, por conseguinte, e é esta a terceira explicação, para além da paixão igualitarista e da vontade de racionalização, a atitude revolucionária é também a consequência de necessidades jurídicas, e a única escolha que foi feita do sistema representativo implicá-la-ia necessariamente segundo os excelentes juristas presentes na Constituinte.

Não seriam as consequências nefastas para as liberdades? Não, porque a Revolução, ao ter feito desaparecer o despotismo, terá tornado inúteis os contrapoderes das liberdades locais. Curiosamente, ninguém parece ter então desconfiado do perigo em que fariam incorrer as liberdades individuais, uma assembleia ou a administração central. Numa acepção muito rousseauniana, dava-se como garantido que a eleição levaria ao poder – pelo menos maioritariamente – indivíduos preocupados unicamente com o bem comum e, constituída pelos representantes da nação, a lei não poderia ser senão proveitosa para todos. Simbolicamente, na mesma época, a apreciação judiciária, aliás, é convidada a deixar de se interessar pela acção do Estado (lei de 16 e 24 de Agosto de 1790): por um lado, porque numerosos juristas da Constituinte lamentaram, sob o *Ancien Régime*, a travagem feita pelos parlamentos à execução das reformas pretendidas pelo poder central; mas também, por outro lado, porque o novo Estado, executando as deliberações de órgãos livremente eleitos, não poderia fazer nada de errado.

Da mesma maneira, podia-se passar sem os contrapoderes representados pelas instituições locais. «A posição já não é a mesma que era antes da revolução actual», declara Thouret. «Quando o poder supremo se encontrava de facto nas mãos dos ministros, e quando as províncias isoladas tinham direitos e interesses a defender contra o despotismo, cada uma desejava, com razão, dispor do seu corpo particular de administração e estabelecê-lo no mais lato grau de poder e de força que fosse possível.»[9]. Os tempos já não são para esse tipo de necessidades e, deixando as suas liberdades aos poderes locais, era a divisão da nação que estaria a germinar. «Receemos», acrescenta o nosso normando, «estabelecer corpos administrativos suficientemente fortes para se lançarem na resistência ao chefe do poder executivo, e que possam acreditar serem suficientemente poderosos para escaparem impunemente à submissão à legislatura.»[10]. Trata-se mesmo de afastar a lembrança das antigas pretensões: segundo Mirabeau, «é necessário alterar a divisão actual das províncias, porque, depois de ter abolido as pretensões e os privilégios, seria imprudente lesar uma administração que pudesse proporcionar os meios de os reclamar e de os retomar.»[11]. A instrução de 8 de Janeiro de 1790, anexada ao Decreto de 22 de Dezembro de 1789, recordá-lo-á. O Estado é uno, os departamentos não são mais do que secções do mesmo todo[12].

É preciso, portanto, implementar uma organização «regular, razoável e cómoda, tanto para o administrador quanto para todas as partes do território administrado», e dois discursos subentendem estas considerações: uma vontade de democratização, com instituições mais legíveis e um poder mais próximo, mas também, paralelamente, um poder central mais eficaz e localmente mais presente. É o que resumem bastante bem os célebres argumentos sobre a dimensão óptima da circunscrição departamental: suficiente

para permitir a todo o cidadão dirigir-se e encontrar a sua administração central, na sede, num dia de marcha a pé, e ao seu administrador de fazer o caminho de ida e volta aos seus lugares mais afastados numa jornada a cavalo.

A historiografia francesa gosta de insistir sobre duas abordagens da divisão territorial, a de Mirabeau, de um lado, e a do Comité de Constituição[13] e, designadamente por Sieyès e Thouret, do outro, apresentando o primeiro como aquele que emendou o projecto excessivamente rígido dos segundos, introduzindo-lhe um pouco de realismo.

Nas suas *Quelques Idées de Constitution Applicables à La Ville de Paris*, o abade escrevia que eram necessárias «em todo o lado nove comunas para formar um departamento de cerca de 324 léguas quadradas.»[14]. Thouret está de acordo com ele em relação à superfície média do departamento. Para ele, 324 léguas quadradas dão... quadrados de 18 léguas de lado[15]. Pretende ainda dividir este departamento em nove comunas de 36 léguas quadradas e de seis léguas de lado... elas próprias também divididas em cantões de quatro léguas quadradas.

Mirabeau deseja, por sua vez, que cada uma das 40 províncias se divida em três departamentos, o que dá 120 em vez de 80, sem comunas ou cantões, mas conservando as paróquias. Opõe-se também à ideia de partir de Paris como centro de uma divisão matemática[16] porque uma tal divisão «cortaria todos os laços que estreitam desde há muito tempo os costumes, os hábitos, os usos, as produções e a linguagem.»[17]. Na verdade, segundo ele, a questão essencial não é geográfica mas demográfica, e «a população é tudo.»[18]. E mais do que atingir a nova nação ao manter determinados quadros identificativos antigos, ele receia, se eles desaparecessem, favorecer o desmembramento do reino motivado pela perda de qualquer referência entre os seus concidadãos. Importaria, pois, evitar qualquer excesso. «Os departamentos», declara ele, «só serão formados pelos cidadãos da mesma província, que já a conhecem, que já estão ligados por mil relações. A mesma linguagem, os mesmos costumes, os mesmos interesses não deixarão de os ligar uns aos outros.»[19]

Mas o critério demográfico, lógico para justificar a igual representatividade dos parlamentares em circunscrições eleitorais idênticas, também não está isento de reparos. Quando, levado ao extremo, Gautier de Biauzat propõe ater-se exclusivamente a esse critério para definir departamentos de 500 000 habitantes, é Thouret que o acusa de «violar os limites actuais, transpor as montanhas, atravessar os rios e confundir [...] os hábitos, costumes e linguagens.»[20].

Porque, segundo o deputado normando, o projecto de divisão do Comité diz respeito a um quadro identificador, a província: «Nenhuma província»,

declara ele, «é destruída, nem tão-pouco verdadeiramente desmembrada e nem por isso deixa de ser província, e, da mesma maneira, a província como o mesmo nome que já tinha.»[21]. «A nova divisão», acrescenta ele, «pode fazer-se quase por todo o lado com observância das conveniências locais e, sobretudo, respeitando os limites das províncias»[22], e toma como exemplo a Normandia de 1789: «Dividida em três *généralités*», escreve ele, «formando três centros de intendência; tem três distritos de assembleias provinciais; mas nem por isso deixa de subsistir sob o seu nome.»[23]. O nosso sagaz jurista não pode, todavia, ignorar que ao mesmo tempo isto comportava um dano à sua identidade e às suas capacidades de se definir como um contrapoder. Alguns deputados formulam, pois, reservas a esta confiança: Delandine lamenta a divisão do Forez entre Beaujolais e Lyonnais, outros pedem, no que respeita designadamente ao Languedoque e à Bretanha, a criação de assembleias representativas destas províncias. Os debates, porém, em breve se limitam ao exame de questões muito técnicas, as de saber como repartir as dívidas das antigas províncias... ou a quem fazer pagar as grandes obras locais!

A tentativa de racionalização revolucionária do escalão local mais pequeno privilegiará finalmente a continuidade histórica. A questão municipal é tratada no âmbito da urgência da criação «espontânea» das comunas, e a Lei de 14 de Dezembro de 1789 reconhece a existência de 44 000 comunas, herdeiras das antigas paróquias e não as grandes comunas pretendidas por Thouret. Quanto ao departamento, a Assembleia Constituinte estabelece o princípio dessa divisão do reino pela Lei de 22 de Dezembro de 1789 – 8 de Janeiro de 1790, artigo 1.º.[24] Conserva-se um número (haverá 83), um espaço (300 léguas quadradas) e contornos geográficos que deverão respeitar os das antigas paróquias. Mas departamentos e comunas não constituem a totalidade da nova organização territorial: cada departamento será dividido em nove distritos, eles próprios divididos em cantões e estes, por sua vez, divididos em comunas. Os departamentos, tais como os conhecemos, serão criados pelas Leis de 26 de Fevereiro e de 4 de Março de 1790.

Esta divisão revolucionária suscitou numerosas críticas. Para muitos, trata-se de uma criação artificial que foi imposta unicamente por uma razão política, a de fazer desmantelar as antigas províncias. «É a primeira vez que se vê os homens rasgarem em tiras a sua pátria de uma maneira tão bárbara», escreverá Edmund Burke nas suas *Réflexions sur la Révolution de France*. E acrescenta: «Deixar-se-á de conhecer, dizem-nos, Gascões ou Picardos, tão-pouco Bretões ou Normandos, mas somente Franceses. Todavia, é muito mais verosímil que o vosso país seja em breve habitado não por Franceses, mas por homens sem pátria; não há memória de se encontrarem homens ligados pelo orgulho, por uma inclinação ou por um sentimento profundo

a um rectângulo ou a um quadrado. Ninguém se mostrará orgulhoso de ostentar o número 71 ou qualquer outra etiqueta do mesmo género.»[25] Não obstante a boa vontade alardeada, alguns departamentos ficam, com efeito, heterogéneos: Aisne e Oise ligam-se à Île-de-France e à Picardia, Charente-Maritime a Aunis e a Saintonge, a Haute-Vienne sobrepõem-se ao Limousin, La Marche, a Guyenne e o Poitou, os Baixos Pirinéus repartidos entre o País Basco, o Béarn e a Gasconha.

No entanto, o normando Alexis de Tocqueville respondeu no seu *Ancien Régime et la Révolution* (1856) que, considerada a centralização monárquica em 1790, pouco mais se fez do que «despedaçar mortos». Além disso, o desmantelamento das províncias nem sempre constituiu uma ruptura com o passado e com as tradições, porque a divisão «racional», efectuada levando em consideração o papel das cidades importantes como pólo de atracção, integrava realidades económicas e administrativas. Por conseguinte, as novas circunscrições aproximavam-se algumas vezes, curiosamente, de antigas subdelegações nos departamentos bretões ou das dioceses de Hérault. As províncias da Bretanha ou da Normandia foram simplesmente divididas em cinco circunscrições, as da Provença e do Franco Condado em três. Segundo François Chauvin, os «cinco departamentos de Ille-et-Vilaine, do Loire Atlântico, de Morbihan, de Côtes-d'Armor e de Finisterre, evocam infalivelmente a antiga repartição do território bretão entre cinco tribos gaulesas que são, respectivamente, os Rédones, os Namnetes, os Veneti, os Coriosilitae e os Osismos.»[26]. E, aliás, encontra-se o Périgord na Dordonha, o Quercy no Lot, o Gévaudan em Lozère ou o Bourbonnais no Allier.

Mas não se pode negar o dano na identidade e a falta de compromisso sobre os aspectos simbólicos da denominação é, também ela, muito reveladora do espírito da época. Já que não poderia tratar-se de conservar nomes historicamente conotados, os departamentos vão ser baptizados a partir de bases exclusivamente geográficas (em dois terços dos casos utilizarão nomes de rios) inclusivamente quando estes elementos são quase totalmente imaginários: o departamento do Calvados deverá assim o seu nome a alguns infelizes rochedos contra os quais se teria perdido um galeão da Invencível Armada... É que o novo Estado afirma-se sobre um território novo que simboliza o novo nome. E a crítica de Burke será retomada por Joseph de Maistre nas suas *Considérations sur la France*, quando o saboiano vier a comparar o ordenamento dos novos territórios ao dos regimentos, doravante caracterizados por um número (1.° ou 5.° regimento de dragões...) e já não por um nome (*Royal dragons, Colonel général*...).

A parte utópica da regeneração não é, portanto, negligenciável, quer ela se traduza por um novo calendário, por uma nova língua (fora com a delicadeza e com os títulos), por novos pesos e medidas ou por nomes novos.

É sabido que o estádio supremo do ridículo será atingido quando a Revolução se vier a radicalizar e que 3100 comunas mudarão de nome, umas para recordar um antepassado ilustre, quando Compiègne passa a ser Marat-sur-Oise, Ris-Orangis, Brutus ou Sainte-Maxime Cassius, outras para apagar uma recordação contra-revolucionária, passando a ser Versalhes Berceau-de-la Liberté. Ou Chantilly Égalité-sur-Nonette, Marselha, culpada de sublevação, Ville-Sans-Nom e Lion, Commune-Affranchie, outras finalmente para afastar uma expressão com conotações, Bourg-la-Reine transformada em Bourg-Égalité e, sobretudo, Grenoble... Grelibre!

Quais foram as consequências destes cortes e recortes? A perda de um sentimento de solidariedade porque, salvo qualquer excepção, o departamento nunca se tornou uma esfera de pertença. Sondagem após sondagem, quando se lhes pede o quadro privilegiado de enraizamento, os Franceses continuam a evocar a nação, as regiões/províncias e as comunas e, ainda que implantados há mais de duzentos anos, os departamentos fazem sempre figura de estrutura artificial. Ao despojarem as províncias, eles contribuíram para permitir o seu apagamento: daí resultou a perda do sentimento de continuidade histórica e dos limites às possibilidades de erigir contrapoderes locais. Porque se o escalão departamental não apareceu sempre como sendo o melhor adaptado à implementação da descentralização, foi desde o início favorável a uma desconcentração eficaz, reforçando o poder deste agente do Estado todo-poderoso que foi durante muito tempo – e que o é ainda largamente – o prefeito. Em resumo, o departamento desempenhou o seu papel no desenvolvimento de uma unidade igualadora e contribuiu para o reforço do peso da tecnocracia. Os gabinetes teriam ficado contentes.

Mudaram as coisas? A descentralização, requerida por todos desde há alguns anos, parece não ter sido outorgada hoje senão porque ela não permite a emergência de verdadeiros contra poderes. Poderia ela reatar a cadeia dos tempos? Mas onde estão as antigas províncias em numerosas dessas divisões tecnocráticas que a DATAR foi buscar a Vichy? No século XIX receava-se a afirmação de poderes locais que as comunidades orgânicas trouxessem consigo. Mas estas últimas ainda existirão, laminadas pela pseudo cultura planetária e «folclorizadas» em parques temáticos para turistas amnésicos? Ocupando-se em fazer desaparecer as pequenas pátrias, a Revolução talvez tenha impedido o desmembramento da nação; mas contribuiu, sem sombra de dúvida, para fazer dos Franceses menos do que súbditos, simples ou meros administrados.

CHRISTOPHE BOUTIN,
Professor de Direito Público, Universidade de Caen

XVII

REVOLUÇÃO, METEOROLOGIA, SUBSISTÊNCIAS 1787-1789

O *Livro Negro da Revolução Francesa* desenvolve-se desde o 10 de Abril de 1792 e os massacres de Setembro de 1792 até ao 9 Termidor, ou seja, 26 de Julho de 1794. Vai-se tratar aqui preferencialmente de um *outro libreto*, o do «agro-meteo-contestatário» que, neste trabalho, se refere aos anos de 1788-1789 ou mesmo de 1787-1789.

Bem entendido, não se encara aqui a ideia de uma mono-causalidade meteorológica da Revolução Francesa, o que seria grotesco. Trata--se de estudar não o texto da Revolução, se é que o posso dizer, mas o seu contexto ecológico-climático; não passa de um contexto entre muitos outros: cultural, político, económico, demográfico, etc. Empenhar-me-ei, portanto, em falar de demografia, de economia e dos «descontentamentos» desse tempo, mas isso é um outro problema.

Ano de 1788. As grandes dificuldades, sob o ponto de vista natural, ecológico (não é de modo algum uma apreciação negativa sobre a Revolução Francesa). Portanto, a verdadeira crise de uma má conjuntura. Muito mais do que a chamada crise dos dez anos (1778-1787) de Labrousse, que, segundo me parece, nunca existiu antes da Revolução. A colheita de 1788 foi posta à prova pela meteorologia. As colheitas dos três cereais de base (trigo, centeio, *méteil* – mistura de trigo e centeio), em 1788, estão no índice 7 (mínimo), o que nunca tinha acontecido no decurso dos 13 anos intermédios de 1775 a 1787, isto segundo a classificação do cidadão Guillaume, em 1792. O baixo índice 7 em questão não se encontra senão em 1774, também índice 7, ele próprio, por seu lado, matriz (e por esta razão) da guerra das farinhas, motins de subsistência em cadeia na Primavera de 1775, uma vez que é sempre a Primavera do ano seguinte (1775, 1789) que relaciona negativamente, depois do facto consumado, a má colheita (1774, 1788) de um determinado ano. O tempo em que os *stocks* de trigo se esgotam completamente, desde o Verão da má colheita até à Primavera. E para além dela. No que diz respeito a 1788-1789, houve carestia dos cereais de Agosto de 1788 a Julho de 1789; *ipso facto*, surgem as sublevações de subsistência *ad hoc* desencadeadas desde o final do Verão de 1788, como é óbvio. Elas cul-

minarão, como todos sabem, nas vésperas da colheita de 1789, finalmente salvadora (na primeira ou segunda quinzena de Julho do ano «radioso» de 1789), e até mesmo a 14 de Julho de 1789, cuja véspera (13 de Julho) foi assinalada por duas sublevações (típicas) de subsistência; e, como dizia um velho professor meu conhecido, no seu curso sobre o 14 de Julho: «O 14 de Julho: grande A, o 13 de Julho).» Verificar-se-ão ainda «réplicas» (expressão que se emprega para os tremores de terra) de modo algum insignificantes, as de Outubro de 1789 por ocasião das «jornadas de Outubro»; tendo ido as mulheres procurar em Versalhes «o padeiro, a padeira e o aprendiz de padeiro», nada podia ser mais claro. Mas as colheitas razoáveis de 1789, e sobretudo as de 1790, vão acalmar os ânimos. Eles voltarão a exaltar-se de uma outra maneira, mas a título essencialmente político, revolucionário. Nada a ver com a meteorologia. A partir de 1792.

O que se teria passado? Como, por que motivo se chegou a este ponto de incandescência? O lado político dos acontecimentos é bastante conhecido graças aos trabalhos de Georges Lefebvre, Albert Soboul, François Furet, Mona Ozouf, etc. Mas então, o aspecto meteorológico, colheitas?

Toda a gente conhece a este respeito o famoso episódio da saraivada de 13 de Julho de 1788, destruidora das colheitas, sobre o qual a senhora Vasak escreveu um belo artigo em *Le Débat*[1], um artigo sobre a força espantosa deste acontecimento que, com efeito, não é negligenciável quanto às causalidades clima-colheitas pré-revolucionárias. Mas afinal a violenta queda de saraiva grossa de 13 de Julho de 1788 afectou apenas 1039 aldeias em 37 000 que estão recenseadas no Hexágono. É necessário, portanto, procurar mais além, já que, também a má colheita e a semi-escassez – *semi-disette* – de 1788-1789 afectaram não 1039 comunidades, mas uma muito larga maioria das 37 000 aldeias em questão, em todas as regiões francesas.

Ultrapassando as desgraças incontestáveis de um determinado dia de granizo, importa compreender o detalhe de conjunto, se é que o podemos dizer, de todo o ano anterior à colheita e mesmo depois da colheita de 1788. *Thick description* muito detalhada segundo a fórmula do antropólogo americano Clifford Geertz. Recordar-se-á antes de mais que, em termos da medíocre colheita de 1788, não se trata de um desastre absoluto, como foi o caso aquando da fome de 1693-1694: desaparecimento de 1 300 000 pessoas além do número «normal» de mortes, tendo estas mesmas 1 300 000 pessoas morrido em 1693-1694, até 1695, devido ao défice cerealífero e às epidemias correlativas motivadas por uma tributação lançada sobre os 20 milhões de habitantes da França de Luís XIV; o que ocasiona uma mortalidade «adicional» de 6,5 por cento. Ao contrário, em 1788-1789, as perdas humanas francesas, mortais, são praticamente nulas, o que constitui mais uma maneira de prestar homenagem ao imenso progresso económico

e comercial-agrícola registado entre 1693 e 1788; além de que a causalidade não é a mesma, pois que, como veremos, a causalidade da má colheita de 1693 consistiu numa pequena subida da temperatura de Verão de 1693, mas, *sobretudo*, nas fortes chuvadas durante todo o período de germinação do trigo (Outono de 1692 até à Primavera de 1693), enquanto em 1788 será o aquecimento/seca da Primavera/começo do Verão de 1788, precedido pelas fortes chuvas do Outono de 1787, e seguidas pelas intempéries no pino do Verão de 1788. Ou seja, duche/sauna/duche. Mas, enfim, a principal razão do mencionado irenismo demográfico e anti mortalidade de 1788-1789, apesar do défice do trigo, é esta enorme melhoria da economia francesa no século XVIII, este verdadeiro crescimento, seja o que for que tenha escrito sobre ela o saudoso Michel Morineau.

Portanto, sem mortes ou com um número reduzido de mortes de homens e de mulheres em *1788-1789*; no entanto, verificam-se determinadas consequências demográficas: regista-se à escala francesa (digamos à escala do Hexágono) menos 10 000 casamentos em 1788 e menos 24 000 em 1789. Verifica-se também um défice de 10 000, até mesmo de 30 000 nascimentos, segundo a base anual de comparação abrangendo o ano de 1789[2]. O défice substancial e a carestia dos cereais dele resultante actuaram, como é evidente, no plano psicológico: casamentos adiados por receio de um futuro económico sem perspectivas para o casal em formação; e depois a restrição dos nascimentos, recurso eventual ao *coïtus interruptus*, ou talvez enfraquecimento por mal-estar fisiológico entre as mulheres das classes mais pobres, em resultado da subalimentação.

Alegria talvez pré-revolucionária, é o ano radioso de 1789, mas alegria muito complexa, uma vez que há um elemento, apesar de tudo, negativo, resultante da elevada carestia dos cereais panificáveis. Também não se pode excluir, como atrás referi, o impacto fisiológico da subalimentação entre as classes desfavorecidas, tudo isto para explicar o decréscimo da natalidade: amenorreias causadas pela quase miséria, enfraquecimento dos corpos femininos, ligeira redução da natalidade por uso de contraceptivos do tipo rústico. Mas o impacto da mortalidade, repito, é mínimo, quase nulo. Deste ponto de vista, tinha-se conhecido situações muito piores (estas, mortalidades efectivas) em 1693, 1709 e até em 1740, ou 1770 e, mais tarde, 1794-1795, e 1846-1847, outros episódios de crises de subsistência resultantes de más colheitas, causadas por uma meteorologia desfavorável.

Quanto ao défice real da safra de 1788, a colheita de grãos (designadamente o trigo), défice de tão pesadas consequências políticas, estas eventualmente gloriosas, deve-se ter situado entre 20 e 30 por cento em relação com a colheita normal ou boa. Segundo uma comparação com o défice de 1846, que é bem conhecido, isso é suficiente para transtornar momentaneamente

a máquina de fornecimento de subsistências, que fez disparar os preços do trigo muito mais do que proporcionalmente e provocar na rua agitações devidas à exigência popular de tabelamento dos produtos de panificação para as classes mais baixas. A situação é equivalente (quase miséria, perturbações de rua, etc.) nas mesmas estações (Verão de 1788, etc.), nos mesmos anos, nos mesmos meses, sobretudo na mesma Primavera de 1789 (motins), nos territórios actuais da Bélgica.

O que é que se passou em termos meteorológicos em 1787-1788, enquanto ano *de pré-colheita* determinante para o volume da safra? O que se teria passado que possa explicar o défice dos cereais em questão, défice este que é tão francês como belga, para 1788-1789 (desta vez, é em *sequência*, para o ano *pós-colheita*), quer dizer, de Agosto de 1788 a Julho de 1789?

Evoquemos, antes de mais, as fortes chuvadas de Outubro-Novembro de 1787, assinaladas pelos senhores Leleu e por Abot de Bazinghem, este último agricultor do norte da França, e também pelo pluviómetro. Os senhores Leleu, grandes comerciantes de trigo parisienses da época, foram citados a este respeito por Gustave Bord em 1887, e por mim mesmo em 1978: «As chuvas de Outubro e Novembro de 1787 impediram em parte as lavras, do que resultou que muitas terras não fossem semeadas», escrevem os Leleu em 14 de Agosto de 1788. Como resultado disto, compreende-se que a colheita de 1788 tenha sido medíocre, tal como a descrevem os senhores Leleu numa carta a Necker. Os dados pluviométricos das regiões de Paris, Montdidier e Montmorency, registados por Renou e Roulin, confirmam plenamente o carácter fortemente chuvoso da meteorologia de Outubro-Novembro de 1787 e do Outono de 1787 em geral. Nestas condições, os trabalhos de amanho das terras de Outono, preparatórios das sementeiras, e as próprias sementeiras são seriamente afectados. Já se tinha experimentado esta situação numa conjuntura humana incomparavelmente mais grave – quase fome e fome – mas numa situação política menos explosiva, quando do Outono de 1692, que foi determinante para a fome de 1693. Mau prenúncio, pois, desde os finais de 1787, para a próxima colheita de 1788.

Tratando-se das estações de 1788 em concreto, o cronista aldeão, simplório mas exacto, de Vareddes, em Seine-et-Marne, descreve com precisão, embora em estilo entaramelado, as dificuldades cerealíferas dessas várias estações: Primavera, Verão de 1788. «Não chegou a haver Inverno», escreve este aldeão. É sabido que um Inverno ameno, estimulando as ervas daninhas e os parasitas das plantas, pode revelar--se desfavorável às sementes ou sementeiras cerealíferas. Nem sempre assim acontece, mas o risco verificou-se ser efectivo no Inverno de 1787-1788: ou seja, 5°C em média (Dezembro, Janeiro, Fevereiro) contra 3,4°C em 1786-1787, e 0,1°C para 1788-1789: neste último caso, tratar-se-á do famoso Inverno de 1788-1789,

um longo Inverno siberiano a que os historiadores atribuem sem qualquer fundamento muitos dos malefícios relativos às subsistências e ao descontentamento de 1789; de facto, «as cenouras estavam cozidas» desde o Verão de 1788, com a má colheita de Julho-Agosto de 1788 *antes* do grande Inverno de 1788-1789.

Passado o Inverno anteriormente referido de 1787-1788, sobre o qual há pouco nos debruçámos e que foi ameno, ao contrário do de 1788-1789, que será siberiano, o cronista de Vareddes prossegue, recordando uma Primavera do ano de 1788, que foi desfavorável aos produtos da terra e aos centeios, estes mesmos enfraquecidos. «Vareddes», como passarei a chamar-lhe para simplificar, continua a ser um pouco vago em relação ao carácter nocivo desta Primavera, mas as anotações precisas a este respeito encontram-se no diário de Abot de Bazinghem, proprietário agricultor (competente) da região de Boulogne. Escreve este: «Todo o final de Abril e a primeira quinzena de Maio foram muito secos. As plantas não brotavam; os trigos, que se tinham conservado muito bonitos durante o Inverno, amareleciam e diminuíam. O trigo semeado em Março não germinou senão quando [finalmente] uma chuva abundante de dois dias dessedentou um pouco a terra e as culturas. Mas os trigos tinham sofrido nas terras do *Boulonnais* [o *Boulonnois* como ele o escreve], pois choveu pouco.» A sequência das anotações propriamente meteorológicas do senhor Abot torna-se progressivamente mais pessimista: «Hoje, 24 de Maio de 1788, a seca começa a fazer-se sentir» – efectivamente, ela já se verificava havia já algum tempo; «Esta *seca* vai manter-se até meados de Junho», afirma ele. É o episódio de seca/cresta das culturas do final da Primavera de 1788 que também é mencionado pelo redactor aldeão de Vareddes e a que voltaremos a referir-nos. É portanto a intervenção do anticiclone dos Açores, quente-seco, personagem central deste Verão de 1788, tanto quanto o são Calonne ou Necker, ou até mesmo Luís XVI. A *échaudage*-seca[3] seca ou a *échaudage e* seca, o trigo queimado por altura de Junho de 1788, constituem neste preciso momento os dois factores essenciais. O homem de Vareddes confirma expressamente a noção de cresta das culturas pela acção do sol: «O calor demasiado forte de Maio-Junho fez *échauder* [ele emprega o termo] os trigos, de modo que a colheita dos cereais foi fraca. Quase não dava para fazer feixes, nem *minot*[4] [ou seja, volume de grãos].» O anticiclone dos Açores fez-se efectivamente convidado na cena nacional em 1788, algumas vezes benfazejo quando era acompanhado de chuvas suficientes, mas eventualmente desastroso se fosse demasiado intenso e se verificasse a seca correlativa, tal como em 1788, 1811 e 1846. O trigo original, dito selvagem, veio do Médio Oriente (fronteira sírio-turca), dá-se bem com o calor estival, mas é-lhe necessário, em qualquer caso, um mínimo de chuva. Notemos que o homem de Vareddes descreveu bem a dupla:

calor/seca. É um aldeão, quase um camponês, enquanto os historiadores que falam de 1788 mencionam apenas de passagem a seca, mas quase nunca o golpe de calor, a cresta: facto agrícola perfeitamente específico e importante (ver 1846). O ano de 1788 é, certamente, anticiclónico «açoriano», se é que o posso dizer; falámos já do Inverno ameno, mas é do ano de 1788 na totalidade, o mais quente de toda uma série, que estamos aqui a tratar. Citemos, todavia, a mesma tendência, o milésimo 1779; *idem*: canicular... e portanto disentérico, o que ainda é pior. E depois 1794, de que tornaremos a falar; mas o ano de 1779 tinha sido regado quanto bastou para os trigos. Em Paris, como em Berna, ao longo da série parisiense Renou, 1788 é o ano, em 12 meses, mais quente de 1782 a 1797. A França e a Suíça sofreram o golpe do sol, o *solarium*.

Calor e *precocidade*, a ligação é lógica: a colheita de 1788 na região de Berna, próxima da França, tem lugar com 13 dias de avanço sobre a sua homóloga de 1787, e com seis dias de avanço sobre a data média das colheitas em Berna de 1560 a 1825. Sim, decididamente, quente, muito quente, o ano de 1788, e os historiadores que se interessaram vagamente pelo problema, por alto, falaram de seca, tenho de o repetir, mas não se referiram a este golpe de calor, de qualquer modo também ele importante. Mais ainda, este calor excessivo de um ano inteiro de 1788, exceptuado o mês de Dezembro, concentra-se, naquilo que é essencial, sobre os cinco meses de Primavera-Verão propriamente ditos, de Abril a Agosto (segundo Renou). As curvas que publicámos a partir de 1972 com Jean-Paul Desaive, em *Médecins, Climat, Épidémies*, ilustram bem este máximo de calor, numa grande parte da Primavera e de todo o Verão de 1788. Do mesmo modo em Kevelaer, no noroeste renano da actual Alemanha, os meses de Dezembro de 1787, Janeiro de 1788 e sobretudo o período de Abril a Outubro de 1788 são quentes. De forma idêntica, ainda na Inglaterra central (Manley), a Primavera de 1788 é a mais morna ao longo dos 12 anos de 1782-1793, o Estio de 1788 é o mais quente dos dez anos de 1784-1793; não se trata de um caso único, de qualquer forma é característico. Na Holanda, é o Verão mais quente de 1784 a 1807. Acrescentemos que as datas das vindimas muito precoces, em 1788, no centro e no norte, ao longo de um século de vindimas sistematicamente tardias, por motivos em si mesmos antrópicos, confirmam este calor estival na Primavera. Vindimas a 17 de Setembro de 1788 na «Gália» do Centro e do Norte[5], uma precocidade que de modo algum se repetirá de 1782 a 1862 senão em 1794, 1811 e 1846, três anos muito significativos, também escaldantes e perigosamente agressivos para os cereais por efeito da cresta e pontualmente da seca.

Quanto ao Sul vitícola da França, está proporcionalmente com vindimas precoces em 13 locais, também em 1788[6]. Esta maturação escaldante

norte-sul de 1788 é capital, pois, subentende o próprio carácter nacional da semi-escassez alimentar provocada pelo excesso de calor neste ano de 1788 acidentalmente pré-revolucionário.

O calor não é forçosamente sinónimo de seca (veja-se 1661); é-o no entanto em Maio e Julho de 1788 por causa do reduzido número de dias de chuva, tal como em Abril e Maio de 1788 em termos de milímetros de precipitação, ou seja, 43 mm de chuva, em Montdidier, no total desses dois meses contra, por exemplo, 124 mm nos mesmos meses, em 1787, e 105 mm, em 1789. O eminente meteorologista Jacques Dettwiller ampliou este estudo sobre a seca de 1788 ao conjunto do território francês[7]. Mas sem referências precisas...

A metade norte da França sofreu muito com a seca da Primavera-Verão de 1788. Mas o sul igualmente[8], para o trigo, para a mistura de trigo e centeio, para o centeio, a aveia, a cevada, o feno e forragens e palha; em 1788, a colheita de todos estes produtos é desastrosa em relação a quase todos anos precedentes desde 1764[9]. Da mesma forma, na Provença (Pichard) todos os dados indicam rendimentos provençais por hectare menos elevados em 1788 do que em 1789. Este segundo ano (1789) não será, todavia muito fecundo quanto aos rendimentos provençais. Não teremos, portanto, de nos surpreender com a alta dos preços no Midi na Primavera da semi-escassez (Toulouse, Abril-Maio de 1789) imediatamente após a péssima colheita do Verão de 1788, e isso mesmo se estas subidas de temperatura primaveris de 1789 são inferiores aos picos de preços... de 1693. E notemos também as importações de cereais no Condado Venassino (1788-1789) para tapar o «buraco» do défice local. Uma vaga de sublevações relacionadas com a subsistência, também meridionais (Jean Nicolas) no ano posterior à colheita (1788-1789) incendeia o Languedoque, com 15 rebeliões, e sobretudo a Provença: 52 agitações variadas. O auge destas situa-se em Março de 1789 (mês típico do défice de cereais que sobram, ou antes, não sobram da anterior colheita de 1788, nas cidades provençais, grandes e pequenas). Bem entendido, seria abusivo falar de revoltas da fome, sobretudo ao longo deste Mediterrâneo, onde os transportes marítimos permitem suprir, em maior ou menor grau, as carências e operar as compensações indispensáveis. Mas sobretudo o que as populações exaltadas visam é a taxação popular a fim de contrariar a carestia dos alimentos.

Quanto aos factores que desencadearam esta conjuntura turbulenta «sulista» têm a ver (do lado «humano») com a nova cultura urbana e contestatária do século XVIII; e sob o ponto de vista do clima de 1788 (ano da colheita em causa), tem a ver com a ocorrência de uma Primavera-Verão meridional (assim como setentrional) muito ardente, com seca na Primavera e correlativa a partir de Abril de 1788, tudo isto acompanhado de vindimas

e colheitas escassas e muito precoces, tanto umas como as outras, no Sul e no Norte do reino.

Dito isto, a noção de *échaudage*-seca não esgota todo o conteúdo climático do difícil ano pré-colheita e colheita de 1788. Voltemos à nossa monografia nortista, a de Abot de Bazinghem. Depois do episódio de *échaudage*-seca (final da Primavera até meados de Junho de 1788, já analisado anteriormente), Abot menciona que sobreveio nessa altura, a partir de 15 de Junho, um vento muito violento que se manteve durante oito dias, até 23 de Junho, e a este vento, por sua vez, depois de 23 de Junho, seguiram-se chuvas e tempestades, «como não se viam há muito nesta região». Não nos detenhamos sobre o exagero sempre possível, mas o facto verificou-se. «As tempestades acalmaram, mas as chuvas continuaram.» Texto escrito antes de 20 de Julho de 1788. Desta vez, estamos ainda no tempo quente, mas já não estamos na seca! E as colheitas que tinham sofrido com esta seca estão agora em risco por causa do excesso de vento, de chuva, de tempestades que fazem tombar e/ou apodrecer as espigas, depois as plantas e um pouco mais ao sul as quedas de granizo que as devastam.

Em 20 de Julho de 1788, Abot anota que têm muita dificuldade em recolher os fenos, por causa da chuva persistente. Para os cereais mantém-se no entanto uma certa esperança, «mas começaram as orações a rogar o bom tempo por motivo da chuva que se instalou».

No fim de uma série de contrastes – aguaceiros outonais de 1787, nocivos para as sementeiras; sauna seca e quente da Primavera de 1788, seguida, apesar ou por causa do calor ambiente, por novos aguaceiros (estivais) sob a forma de tempestades, ventos fortes e chuvas estivais posteriores a 15 e 23 de Junho de 1788, portanto um complexo 1787--1788, aguaceiro/sauna/aguaceiro –, conserva-se no entanto a esperança; uma vez que o granizo de 13 de Julho de 1788 (tendo atingido, como dizíamos, 1039 aldeias da França do Norte das 37 000 aldeias do Hexágono) poupa o Boulonnais tal como a grande maioria das regiões «hexagonais». É, sobretudo, a Île-de-France e algumas outras regiões que são atingidas por este granizo.

Um pouco mais tarde, as anotações retrospectivas do senhor Abot relativas à colheita de 1788, ainda recente, tornam-se completamente pessimistas depois dos factos consumados; desta vez, passo a citar: «*Colheita*: todo o Verão [sim, a partir de 23 de Junho] tinha sido muito chuvoso»: foi, portanto, o fim da referida seca, a da Primavera de 1788 e do começo do Verão; «teve-se muita dificuldade em manter os grãos secos»: é o eterno problema da secagem imediata das espigas, o Verão chuvoso; «efectivamente, havia muitas espigas mas geralmente muito poucos grãos.» E quanto aos «*bleds*»[10]: «As tempestades de Verão [1788] que tinham devastado muitas regiões de *bleds* [ou seja, regiões cerealíferas] fizeram subir consideravelmente o preço

[do trigo].» Nas palavras de Abot, o anúncio inicial da carestia dos cereais, politicamente «fatal» dos finais de 1788 e primeira metade de 1789; Verão de 1788 tempestuoso e, sem dúvida, chuvoso; mas Verão precoce e quente. Maneira de falar também, entre outras, de «tempestades de calor», nascidas de uma dialéctica que os meteorologistas poderiam explicar-nos e que eles bem conhecem, entre o anticiclone dos Açores e a posterior chegada de depressões. Mesma observação para o granizo de 13 de Julho de 1788. A frase seguinte de Abot de Bazighem denuncia o complexo paradoxal precocidade-aquosidade: «Verificou-se nessa altura», diz o cronista contemporâneo do fenómeno, «uma quantidade considerável de frutos de toda a espécie, *muito precoces*, mas *com* [contendo] *muita água*.» Dito isto, quaisquer que sejam os frutos, o balanço de 1788 no que respeita aos cereais, ou melhor, este balanço «anti cerealífero» continua a cair completamente para o lado do passivo e do negativo.

Atenhamo-nos ao nosso modelo: aguaceiros frios do Outono de 1787; sauna ou solário de fins de Abril até 15 ou 20 de Junho de 1788; aguaceiros mornos de fins de Junho, Julho, Agosto e Setembro de 1788. Resultado: julgar-se-ia que se teria voltado ao mau ano de 1774, também ele húmido, se não mesmo quente, matriz da guerra das farinhas da Primavera de 1775.

Por conseguinte, A) excesso de chuva; B) excesso de calor seco; C) excesso de chuva morna; o ano de pré-colheita de 1788 revela um pouco a imagem desses anos do Norte da Europa ou do Norte da França que nos anunciam para o final do século XXI, com excesso de calor e de chuva simultaneamente sobre as regiões setentrionais, especialmente as ultra-setentrionais da França, para já não falar do Benelux e até mesmo da Escandinávia.

Mas, no que respeita a 1788-1789, daí a chegar a engendrar uma revolução de 1789, etc., teria de ser dado um passo gigantesco e que se verificará por uma quantidade de outras razões, políticas e outras, que nada têm a ver com o clima; nem tampouco com a nossa exposição. Digamos, porém, que o clima forneceu o húmus e que a árvore da Revolução (que não se confunde inteiramente com a árvore da liberdade) se desenvolveu nesse ambiente com o seu próprio ADN, que, esse, não tem nada de «meteorológico»...

Continuemos então em 1788. Além do trigo, o vinho. Vindima de 1788, precoce, como já disse, mas também graças ao soalheiro muito intenso e às chuvas suficientes, um vinho excelente, designadamente nas vinhas das orlas do Nordeste: os da Alsácia e da região de Bade.

No que respeita à escassez de trigo, para 1788-1789, digamos que a cresta/seca verificando-se no norte e no sul, sendo nacional e mesmo extranacional, a escassez é por sua vez nacional, como o será a Revolução que, no entanto, vai surgir com a sua autonomia específica; e que vai individu-

alizar-se no contexto ecológico que acabámos de descrever. Ao contrário, a colheita de 1789 será nitidamente melhor do que a de 1788 (salvo na Suíça) e distenderá em França a situação cerealífera desde o Verão posterior a Julho ou do final do Outono de 1789. Apesar das famosas jornadas de Outubro de 1789, dessas senhoras que vêm procurar «o padeiro, a padeira e o aprendiz de padeiro», etc. Mas será demasiado tarde, o *Ancien Régime* terá sido entretanto derrubado no essencial. Na Suíça, verifica-se o inverso. Em 1788, a colheita foi correcta, em 1789 é uma má colheita. Só que a Revolução não ocorreu na Suíça, mas em França, na base, *entre vários outros factores*, da má colheita francesa de 1788 (e não a helvética).

Abot de Bazinghem menciona, por seu lado, na sequência pós-estival e mesmo pós-outonal de 1788, o muito rigoroso Inverno de 1788-1789, bem conhecido e sobre o qual os nossos melhores historiadores enegreceram literalmente páginas e páginas. Quando, na realidade, esse Inverno não mereceu tal tratamento. Inverno rigoroso, certamente, duração do período extremamente gelado de sete semanas! Rios e cursos de água gelados com a espessura do gelo apresentada como prodigiosa, em favor das carroças de duas rodas (roda-se sobre o gelo, etc.). Comunicações entre Dover e Calais impedidas pela obstrução dos portos pelo gelo e todavia, ao contrário do que se diz aqui e acolá, e mesmo repetidamente, este grande Inverno não desempenha, na realidade dos factos, quase nenhum papel que tivesse agravado o essencial da crise de subsistências de 1788-1789. De facto, desde Agosto de 1788, as cenouras, repito-o, estavam cozidas, tudo estava consumado; a rarefacção das subsistências apresentava-se como um facto incontornável. Quando muito, o grande gelo invernal ulterior irá, durante alguns dias, paralisar os moinhos.

Posto isto de parte, a escassez ou semi-escassez de 1788-1789 é apresentada, com razão, por Abot de Bazinghem não como consequência do grande frio do Inverno, mas como (muito importuna) *acompanhante* deste. «A este flagelo [o Inverno rigoroso]», escreve o nosso autor contemporâneo do fenómeno, «*aliava-se* uma extrema carestia do trigo [Bazinghem considera-a, pois, como independente do flagelo invernal mencionado, junta-se, sim, mas ela não é causada pelo Inverno, procede de acontecimentos anteriores], uma carestia tal que o trigo custava 30, 32 ou 34 libras... *trigo que era muito raro*.» Prestem atenção ao que se segue: «porque as províncias do trigo [as regiões cerealíferas] tinham estado sujeitas ao granizo, *e* que a colheita de Verão tinha sido medíocre em espiga e em grão.» Vimos já porquê (os aguaceiros, a sauna, etc., e, uma vez mais, os aguaceiros). Nota-se neste ponto, igualmente, a sagacidade de Abot de Bazinghem.

Aliás, o granizo atacou mas não destruiu inteiramente, isso não poderia resultar da colheita de 1039 paróquias das 37 000 da França e, nestas con-

dições, a saraiva não é responsável senão por 2,8 por cento das zonas destruídas no âmbito da colheita nacional. Ela é apenas uma grande pedra de saraiva no mar, uma pequena parte do problema, ele próprio causado por um Verão excessivamente quente, muito agitado, sobrevindo a um Outono de 1787 demasiado húmido. No que respeita ao traumatismo invernal de 1788-1789, o seu efeito, por definição, é nulo em relação às más colheitas passadas de 1788.

Tratando-se da mortalidade por este frio invernal, este não causou em Inglaterra senão 5 400 mortos suplementares, em Dezembro de 1788 e Janeiro de 1789. Não deixa de ser muitíssimo, mas é pouco em comparação com as hecatombes que, no passado, as fomes provocavam e não preciso de recordar os 1 300 000 mortos de 1692-1695, e os 600 000 mortos (do grande Inverno) de 1709-1710. Nem as grandes disenterias caniculares de Verões muito quentes: 200 000 mortos em 1779; de 400 000 a 450 000 a partir de 1719.

Em Junho-Julho de 1789, Abot de Bazinghem está em Inglaterra em turismo, mas desde o seu regresso anota as numerosas sublevações de subsistência que são, evidentemente, o fruto perigoso do que acaba de se passar ao nível do clima e dos trigos. Visto que temos de nos haver com um foguetão de vários andares, de pelo menos quatro andares, se não mais, clima, má colheita, carestia, motins. Motins que exigem o controlo dos preços correntes (a um nível inferior) que se tornaram excessivamente altos; motins que «degeneram» em acções contra o dízimo, contra os direitos feudais sobre as colheitas, etc. Esta agitação atingirá o seu ponto máximo entre meados de Maio e Julho de 1789, no momento em que o défice dos grãos posteriores à colheita de 1788 se faz sentir fortemente. Os celeiros encontram-se mais ou menos vazios e o pouco que resta são os especuladores que se ocupam dele. Jean Nicolas, desta vez à escala nacional, num grande livro, dá conta de 58 motins de subsistência em 1788, e 231 em 1789, apenas de Janeiro a Abril. Suspende o seu recenseamento a partir do princípio de Maio porque pensa que se trata da Revolução Francesa já inaugurada; quis deter-se no fim da *pré*-Revolução. Funcionam, pois, os efeitos multiplicadores da contestação, mas a partir de uma carestia, ela própria filha da cresta anterior e de outros fenómenos agressivos, provindos do clima, datados de 1787-1788, dito de outra maneira, fim de 1787 e ano de pré-colheita e colheita de 1788. À medida que a carestia se torna mais notória, do Verão de 1788 ao começo do Verão de 1789, o número das agitações sociais cresce (em função, evidentemente, da subida dos preços). Onze motins nas estatísticas de Jean Nicolas em Janeiro de 1789, 16 em Fevereiro, 99 em Março, 105 em Abril, e não se perde nada em esperar. O historiador inglês George Rudé demonstrou a ligação de montante a jusante que une este descontentamen-

to muito vivo de natureza subsistencial tendente a uma tomada de consciência revolucionária, verdadeira ou falsa consciência não o discutiremos, mas existe nisso uma mecânica implacável que se verificou por diversas vezes, designadamente em França desde a rebelião de 1529 em Lyon, assim como nos séculos XVII e XVIII. Revela-se aqui tudo o que Jean Nicolas descreve como motins de subsistência: em período de carestia, de más colheitas e de mau clima, de 1661 a 1788-1789. Um longo período, uma longa sequência de agitações *datadas*...

Problema de cronologia: em 8 de Agosto de 1788, o governo real decide a convocação dos Estados Gerais para o dia 1 de Maio de 1789. Ora, desde 4 de Agosto de 1788, os preços começaram a subir em Meulan, não muito longe de Paris. Os primeiros motins de subsistência têm lugar na Bretanha em 5 e 7 de Agosto de 1788; é à volta desta data que se tece a fatalidade meteorológica-cerealífera-revolucionária. Teria portanto Luís XVI feito mal em convocar assim os Estados Gerais? Deveria tê-los convocado para o ano seguinte, 1790?

Mesmo a cronologia do 14 de Julho de 1789 está muito envolvida nos problemas de subsistência; admitindo-se mesmo, evidentemente, que ela disponha também da sua autonomia própria. 11 de Julho de 1789, exoneração de Necker, o preço dos cereais na Île-de-France atinge o seu máximo no século XVIII; certamente ele tinha subido muito de 1700 a 1788, mas, enfim, trata-se sem dúvida do máximo e o preço ainda continua a subir.

12 de Julho de 1789, eis o 14 de Julho, se é que o podemos dizer, que se aproxima! Manifestação política no Palais-Royal; desta vez trata-se de política, contra a exoneração de Necker. Ruído de botas (militares) em Paris. Pensa-se numa repressão contra a cidade pelo exército real.

E agora os 13-14 de Julho de 1789; com efeito, em 13 de Julho, à uma hora da manhã, incêndio de 40 das 54 barreiras alfandegárias à volta de Paris, «esse muro murando Paris torna Paris murmurante»; incêndios para fazer baixar o preço do pão, explicitamente, portanto, das subsistências, ao suprimir as taxas alfandegárias. Às seis horas da manhã, nesse mesmo dia 13 de Julho, pilhagem do convento de Saint-Lazare, no norte de Paris, onde consta que os grãos estão armazenados: subsistências, ainda. E depois: oito horas da manhã, a seguir dezassete horas, formação de uma milícia burguesa. Para obter armas. Portanto, depois da cerealização e da subsistencialização do antagonismo, vê-se a politização e a militarização do conflito. No dia 13 de Julho, entre as seis e as oito horas da manhã.

14 de Julho, já não são as subsistências, nem a fase cerealífera-contestatária. São armados parisienses em grande número, entra-se então na fase propriamente política.

Finalmente, 20 de Julho, em Gonesse, aldeia cerealífera próxima de Pa-

ris, que faz excelentes *brioches*, o preço do pão cai, não muito, mas cai, *pelo povo*, diz o texto da *Mercurial* citado por Lachiver. Quer dizer que no mercado, uma determinada população, mulheres, etc., exigiram a baixa dos preços; obtiveram-na por razoes talvez não de racionalidade económica mas de racionalidade contestatária. A Revolução, desde então, está já desencadeada, mas não apenas por estes motins de subsistência, como é evidente.

Houve, portanto, desde Abril de 1789 e, mais tarde, a ligação clima/carestia/motins. Ou seja: clima, que provoca o défice das colheitas; carestia em função da escassa colheita de 1788; estamos em Abril de 1789, os celeiros esvaziam-se, suscitando motins de subsistência, pilhagens e formação de milícias burguesas que, teoricamente, estão lá para reprimir a desordem e que, de facto, desencadeiam a revolução municipal pela tomada do poder em benefício dessas burguesias, em benefício das milícias locais! As vias da revolução e da sublevação cerealífera passam por circuitos muito complexos.

Tal é, nestas condições, o pano de fundo subsistencial dos começos da Revolução Francesa. Evidentemente, ele não dispõe de qualquer monopólio causal

EMMANUEL LE ROY LADURIE,
Do Collège de France

XVIII

A ICONOGRAFIA CONTRA-REVOLUCIONÁRIA

A Revolução Francesa suscitou uma abundante iconografia, tratando dos seus múltiplos episódios, e já não têm conta as imagens inscritas no âmbito de uma exaltação claramente apregoada. A este respeito, a Festa da Federação e a partida dos soldados do ano II impõem-se como os temas mais consensuais. Paralelamente, existe uma vasta diversidade de representações – mais ou menos fiéis – até mesmo engrandecidas, da face negra deste período-chave da nossa história. Declina-se assim uma gradação dos «excessos» cometidos, desde a simples pilhagem ao massacre colectivo. Muito cedo, obras contemporâneas testemunham cenas marcantes, aparecendo ostensivamente como as menos favoráveis à Revolução, mas concebidas por vezes pelos seus autores numa óptica diferente, tais como as representações da demolição da Bastilha. Sob esta perspectiva, citemos as cenas representadas por Jean Louis Prieur (1759-1755), que terá assento durante dezassete meses no Tribunal revolucionário e que ele mesmo perecerá no cadafalso. Tomadas ao vivo e de um enorme interesse documental, elas constituem uma boa parte dos «Quadros históricos da Revolução Francesa», votada a um grande sucesso e objecto de cinco edições sucessivas. Notemos que Prieur teve de se acomodar com os seus editores, reputados como mais moderados. Evoca, deste modo, a pilhagem do Palácio de Castries, do Bairro de Saint-Germain (13 de Novembro de 1790) e a destruição do monumento de Luís XIV, na Praça das Vitórias (11 de Agosto de 1790). Entre as cenas mais violentas, figuram a morte do senhor de Flesselles, preboste dos mercadores de Paris, bem como o suplício do inspector-geral das finanças Foulon, na Praça de Grève. *L'intendant Bertier de Sauvigny conduit au supplice reconnaît la tête de Foulon* (23 de Julho de 1789; carvão, esfuminho, pincel e tinta preta) pertence à série dos 67 desenhos de Prieur adquiridos pelo Estado e depositados em 1934 no Museu Carnavalet, e representa o genro de Foulon, conduzido à forca; esta cena particularmente violenta será retirada dos «Quadros históricos» quando da sua publicação.

Encimada por uma alegoria, *La Mort de M. de Pelleport, qui s'interposait pour sauver M. de Losme, officier de la Bastille, devant l' Hôtel de Ville, le14 juillet 1789* (óleo sobre tela, Museu Carnavalet), obra de Charles Thévenin (1764-

1838), é verosimilmente executada alguns anos depois dos factos evocados, a exemplo de outras cenas devidas ao artista. Autor de cenas anticlericais (mascarada com vestuários sacerdotais, Biblioteca Nacional), Étienne Béricourt era também o autor de um *Enlèvement de cadavres* (guache sobre traços à pena, Museu Carnavalet), onde se vê várias carroças esvaziadas do seu sinistro conteúdo, conclusão dos massacres de Setembro. Este episódio sangrento inspirou gravuras, de uma certa ingenuidade de forma: massacres na Salpêtrière, na Abadia, em Bicêtre, em la Force, massacre dos sacerdotes refugiados na capela dos Carmelitas, massacre dos prisioneiros d'Orléans em Versalhes... Estas atrocidades foram exploradas pela propaganda estrangeira, em particular o assassinato da princesa de Lamballe (gravura anónima holandesa, Museu Carnavalet). *D'autres cruautés à Paris, le 2 septembre 1792,* gravura anónima alemã (Biblioteca Nacional), detalha num só quadro os episódios do suplício da princesa, a morte de um capitão da Guarda Suíça, a de uma abadessa, bem como os tormentos dos sacerdotes detidos nos Carmelitas. Ao nível das denúncias mais gritantes, figuram as gravuras do inglês James Gilray (1757-1815), sátira feroz que atinge sem dúvida o seu paroxismo em *Un petit souper à la parisienne. A Family of Sans-Culottes Refreshing After the Fatigues of the Day*, gravura publicada em 20 de Setembro de 1792, em que se presencia uma cena colectiva de canibalismo!

As perturbações surgidas na província retiveram também a atenção dos artistas; assim, Jean Jacques François Le Barbier (1738-1826) em *Le Dévouement du chevalier Désilles (31 août 1790)* relata o acto ocorrido em Nancy, onde um jovem paga com a vida o ter impedido um conflito fratricida (Museu Carnavalet). *L'Horrible Massacre d'Avignon*, de Outubro de 1791, é descrito com minúcia numa gravura; o desenho foi fornecido por um dos prisioneiros que se escaparam e recapitula várias cenas, distinguindo-se pela sua excepcional carga emotiva: «Vê-se uma mulher morta e o seu filho de joelhos implorando misericórdia, mas um dos carrascos agarra-o pelo fato e lança-o vivo numa geleira... Esta cena horrível é iluminada por archotes que os bandidos erguem, e com que queimam o rosto dos prisioneiros.»[1]

Todavia, é necessário aguardar pela época termidoriana para assistir a uma vasta publicação de gravuras detalhando afogamentos, fuzilamentos, canhonadas e decapitações tal como a *Histoire Générale et Impartiale des Erreurs, des Fautes et des Crimes Commis Pendant la Révolution Française.*

Outro tema menos violento e propício à descrição da vida quotidiana, a prisão, que ele próprio experimentou, inspirou particularmente Hubert Robert (1733-1808), tanto nas suas evocações gerais (*Corridor de la prison Saint-Lazare en 1793, Récréation des prisonniers à Saint-Lazare, Le Ravitaillement des prisonniers à Saint-Lazare*, Museu Carnavalet) quanto numa encomenda particular, onde recorda a detenção da família de Noailles, duramente experimentada,

com as crianças acompanhadas do preceptor fazendo as suas despedidas (colecção particular). Numa aguarela que se inscreve no gosto pré-romântico pelo mistério, *Madame de Guiche et sa fille, apparaissant la nuit à Armand de Polignac en prison* (Museu Carnavalet), o autor recorda a sua detenção no Templo.

Quanto à iconografia ilustrando os sofrimentos da família real, ela ocupa um lugar muito especial; o suíço Jean Jacques Hauer (1751-1829) representou assim *Les Adieux de Louis XVI à sa famille le 20 janvier 1793* e, em 1795, *Louis XVII séparé de sa mère le 3 juillet 1793*, obras doadas ao Museu Carnavalet pela baronesa Élie de Rothschild, em 1961, enquanto o Museu Lambinet em Versalhes conserva do mesmo autor um *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés*, representando Luís XVI em meditação espiritual com o seu último confessor. Ainda mais próximos do acontecimento, *Les Adieux de Louis XVI à sa famille* (colecção particular) de Martin Drolling (1752-1817) estão datados de 1793, da mesma forma que a tela de Charles Benazech (1767-1794), conservada no Palácio de Versalhes, representando a mesma cena. Do mesmo pintor, citemos também *Louis XVI monte à l'échafaud*, obra muitas vezes reproduzida. A propaganda monárquica multiplica as gravuras: *Les Adieux de Louis XVI à sa famille au Temple*, de Benazech, gravadas por Schiavonetti, são publicadas em Londres a partir de 1794, da mesma forma, *Marie-Antoinette à la Conciergerie*, da autoria de Anne Flore Millet, marquesa de Bréhan, gravada por Keating, em 1796. Esta composição, cuja execução impregnada de uma forte emotividade anuncia o romantismo, representa a rainha recebendo a bênção de um sacerdote atrás das grades e parece ter inspirado o quadro *Strafford marchant au supplice* de Paul Delaroche (1835)[2]. Como frequentemente acontece neste tipo de imagem, o sentimento religioso sobrepõe-se a uma estrita ideologia.

L'Urne mystérieuse, da autoria de Grussaire (1794) inclui-se entre estas alegorias onde os perfis de Luís XVI, da rainha, de seus filhos e de Madame Élisabeth aparecem por entre a folhagem de salgueiros-chorões, fazendo sombra a uma urna funerária sobre a qual a França está em meditação. O simbolismo destes motivos com a urna funerária continua ligado a um anseio de restauração monárquica e encontra-se até mesmo em algumas peças da Companhia das Índias. Na série das criações mais espantosas, figura esse pequeno ex-voto em forma de guilhotina em madeira preta, fabricado a pedido da família do deputado à Constituinte Simon Linguet (1736-1794), morto no cadafalso (Arquivos nacionais). Contém uma relíquia (fragmento de osso) do defunto e testemunha um certo fascínio pelo «cutelo igualador»; este relicário laico aproxima-se do que foi concebido por Vivant-Denon.

Se o Primeiro Império omite a evocação da Revolução, cabe à Restauração, especialmente através das encomendas oficiais, celebrar as suas vítimas com uma certa discrição, evitando ao mesmo tempo cuidadosamente

qualquer recordação ostensiva da guerra civil. Com efeito, Luís XVIII exibe claramente a sua vontade de reconciliação nacional. A partir de 1814, Mlle. Robineau expõe no Salon uma *Vue de la tombe de Louis XVI au cimetière de la Madeleine*. No Salon de 1817, pode-se ver *La Mort de l'abbé Edgeworth*, em presença da filha de Luís XVI, discreta alusão ao apoio que ele proporcionou ao rei, da autoria de Alexandre Menjaud (1773-1832), bem como *L'Apothéose de Louis XVI*, de Nicolas André Monsiau (1754-1837), onde o monarca, em traje de sagração, é sustentado por um anjo[3]. Citemos também um *Saint Louis accueillant Louis XVI et sa famille* (carvão e esfuminho, colecção particular) de Girodet (1767-1824), projecto para a decoração da Madeleine; qualquer representação da execução pública é, pois, resolutamente banida. No entanto, no mesmo ano, a cidade de Paris decide ornamentar o antigo cárcere de Maria Antonieta na Conciergerie, onde um altar acaba de ser instalado. São encomendadas três obras: *La Reine Marie-Antoinette séparée de sa famille du Temple à la Conciergerie*, por Pajou (1730-1809), *La Reine Marie-Antoinette en deuil* por Simon e *La Reine Marie-Antoinette communiant dans sa prison*, por Drolling. Este último quadro, impressionante cena de claro-escuro, mostra-nos a intervenção providencial de um sacerdote refractário junto da soberana cativa. «Pelo seu martírio aceite, ela lava os crimes cometidos sob o Terror, ela é "redentora" [...] Só ela podia interceder em favor daqueles que eram considerados como criminosos, os revolucionários», sublinha Marie-Claude Chaudonneret[4]. Anotemos que Menjaud apresentou igualmente, no Salon de 1819, uma *Communion de la reine Marie-Antoinette à la Conciergerie*, de concepção mais clássica.

Em 1816, o rei encomendou uma série de retratos dos generais vendeanos, destinados à sala dos guardas do Palácio de Saint-Cloud; aí também, os artistas convidados evitam qualquer representação de combate fratricida, o que regista Miel, comentando o de Henri de La Rochejaquelein: «O senhor Guérin tem a arte de esconder a imagem das guerras civis; descobre-se a extremidade das baionetas republicanas, mas não se vê Franceses a combater Franceses.» Emblemático a vários títulos, «quadro singularmente sedutor na sua plenitude», segundo Josette Bottineau, que sublinha «a impressão de ímpeto ascendente que suscita a atitude do jovem chefe» de 20 anos, generalíssimo do exército católico e realista, este retrato reúne os símbolos políticos (roseta branca, bandeira branca ornada da inscrição «*Vive le roi*») e religiosos (coração de Jesus bordado sobre o peito)[5]. Pierre Narcisse Guérin (1774-1833) também soube exprimir a exaltação de Antoine Philippe de La Trémoille, príncipe de Talmont (colecção particular).

Revela-se muito diferente a concepção dos retratos de Girodet, apresentados no Salon de 1824, tratados de uma maneira contida, onde a representação de Charles Artus, marquês de Bonchamps, sobriamente vestido, figu-

ra com a pena na mão numa atitude de meditação. «É possível que o pintor tenha eleito como principal objectivo o de lhe conservar esse ar de doçura e de amenidade que constituíam o fundo do seu carácter.» Por contraste, Cathelineau, «o santo do Anjou», generalíssimo do grande exército católico e realista, de origem popular, apresenta-se com ar resoluto, ornado de cores cintilantes. As armas variadas, os terços e as medalhas piedosas, sobre fundo de calvário e de bandeira de flor-de-lis, compensam este aspecto resplandecente, um tanto ostentativo. O seu filho, que também ele viria a perecer nos combates de 1832, serviu de modelo a esta efígie sedutora, verdadeiro ícone do monarquismo. O heroísmo sacrificado, ligado à extrema juventude destas figuras emblemáticas, reforça a emoção que se desprende delas e explica o sucesso das litografias extraídas destas obras. Enviadas para as reservas do Louvre em 1830, e depois para Versalhes em 1870, finalmente apresentadas ao público em 1875, voltaram para as reservas antes de 1881, e também antes de serem depositadas no Museu de Cholet em 1914.

Enquanto Hubert Robert tinha anteriormente pintado *La Violation des caveaux des rois dans la basilique de Saint-Denis en octobre 1793* (Museu Carnavalet), François Joseph Heim (1787-1865) deixou-nos uma cena nocturna iluminada por archotes, reparação oficial, intitulada *Les Ossements des rois, déposés dans le lieu dit cimetière des Valois, à Saint-Denis, en 1793, retirés pour être recueillis dans un caveau le 18 janvier 1817* (Museu Carnavalet). Joseph Beaume (1796-1885) representa *Charles X pose et fait bénir la première pierre du monument à la mémoire de Louis XVI, 3 mai 1826* (Museu de Versalhes), onde se vêem as mais altas autoridades do Estado (família real, clero, deputados) presidindo a uma cerimónia de reparação no local da sua execução.

Monumentos expiatórios das vítimas de Lyon em Brotteaux (cenotáfio: 1795, depois pirâmide: 1817, arquitecto Cochet), nos edifícios de Quiberon-Auray, da autoria de Caristie (1822-1829), todos de inspiração neoclássica, e na capela do monte das Andorinhas, nos Herbiers (Vendeia), começada em 1825 por Macquet, de um neogótico elegante, surge toda uma arquitectura comemorativa. Assim, em Valognes, pouco depois de 1805, é instalada uma pirâmide no jardim do presbitério; a placa de base tem aplicado um espelho inclinado de modo que os raios do sol nascente iluminam o medalhão com a efígie de Luís XVI.

A escultura não é esquecida e privilegiam-se igualmente os membros da família real e as grandes figuras da epopeia vendeana. Na capela expiatória, erigida por Fontaine no local do cemitério da Madeleine, Bosio representa *Louis XVI soutenu par un ange gardien*, ao qual deu os traços do abade Edgeworth de Firmont, et Cortot, *Marie-Antoinette agenouillée aux pieds de la Réligion*, representada com as feições de Madame Élisabeth. Pôde-se sublinhar aqui o contraste entre as duas figuras, o hieratismo completamente

neoclássico da alegoria e o neobarroco flamejante da soberana. Em Nantes, a coluna Luís XVI é encimada por uma estátua do rei em vestes romanas, de Molknecht (1793-1876), inaugurada em 1823. Deve-se-lhe também o Luís XVI de Loroux-Botterau, segurando um ramo de oliveira na mão direita e um rolo da lei na outra, e o que actualmente está localizado no parque do *château* de Caradeuc, enquanto Raggi (1791-1862), em Bordéus, concebe uma efígie monumental do soberano em bronze de 6,50 metros. de altura, em traje de sagração (1829, destruída durante a Segunda Guerra Mundial), semelhante à do Luís XVI, encomendada a Cortot para a actual Praça da Concórdia e não realizada.

Em Légé, em frente da capela neogótica de Notre-Dame de la Pitié, da autoria de Chagneau e erigida em memória de Charette e dos seus companheiros de armas, Molknecht criou uma estátua do herói (1826), de pé e em uniforme de gala, apontando para o céu com a mão esquerda, a direita apoiada sobre o sabre, e que será derrubada em 1832. Na capela das Irmãs de Saint-Florent-le-Vieil, instala Cathelineau defendendo uma cruz, recordando a estátua que este «filho de um antigo e valente guerrilheiro do Tirol cuja cabeça tinha sido posta a prémio por Napoleão) tinha erigido em Pin-en-Mauges (destruída em 1832), no centro de uma grande oval pontuada por 32 pilares sustentando vasos de forma antiga (decoração de corações de Jesus e de flores-de-lis): «é representado em roupagem aldeã, casaco curto, traçado sobre o peito, pistolas presas a uma faixa por nós grossos, o terço pendendo do peito e um coração de Jesus do seu lado esquerdo aplicado sobre o casaco. A mão direita está armada com um sabre, cuja ponta toca uma inscrição: "Deus e o rei!", esculpida no pedestal de uma cruz que ele beija e cujos braços ultrapassam a sua cabeça; o rosto está voltado para o céu e, pela sua expressão, implora o sucesso do seu empreendimento; o chapéu, decorado com fitas e uma pluma, está pousado sobre o pedestal da cruz, uma capa bem drapeada tomba-lhe do ombro esquerdo e cobre a parte de trás do mesmo pedestal.»[6].

No entanto, a efígie mais comovedora, e sem dúvida a mais justamente célebre, continua a ser a de Bonchamps, concebida pelo republicano David d'Angers, cujo pai tinha tido a vida salva graças a ele. Inspirado no estilo antigo, representa os seus últimos momentos, em que exorta os seus homens à misericórdia, o que é sublinhado pela inscrição: «*Grâce aux prisonniers!*» (igreja de Saint-Florent-le-Vieil). «Este atleta elegante, este herói antigo caído» inspirará Louis Aragon em 1956: «Tentai estremecer como o filho que, entre os soldados, olhava a igreja onde se encontrava o seu pai, como o escultor de génio quando reduziu a este gesto o fresco complexo como uma tragédia, da sua infância e da sua piedade... Tentai sentir aqui o excepcional, uma coisa sem igual no mundo, a grandeza da arte e do sen-

timento conjugados, olhai, digo-vos eu, contemplai bem, pois isto, para lá dos juízos e dos sistemas, escutai-me, isto é a França. E não me digais que a arte não tem pátria.»

Esculpido num local grandioso por Lukas Ahorn segundo um modelo de Thorvaldsen, o *Leão de Lucerna* recorda o sacrifício da Guarda Suíça ao serviço de Luís XVI em 1792. O animal moribundo, a cabeça pousada sobre o escudo com flores-de-lis, em breve foi considerado pelos Suíços como um monumento nacional. Schinkel forneceu o desenho de um par de candelabros em mármore (1818), realizados por Tieck (*Le Deuil*) e Rauch (*Le Triomphe*), admirados por Stendhal, e destinados ao mausoléu de La Rochejaquelein, em Saint-Aubin-de-Baubigné. Têm gravado na base os retratos dos três chefes vendeanos (Henri e Louis de La Rochejaquelein, Louis de Lescure). Deve-se-lhe também a oferta dos oficiais do exército prussiano a Henri de La Rochejaquelein, filho de Louis de La Rochejaquelein, sobrinho de Henri de La Rochejaquelein e de Louis de Lescure, elegante criação neoclássica, de uma grande originalidade (Saint-Michel, decoração com flores-de-lis, colecção particular)[7].

Durante a Monarquia de Julho, por evidentes razões consensuais, evoca-se as páginas federativas da Revolução. Os temas violentos já não são ocultados pelos pintores que, não obstante, têm de enfrentar as maiores dificuldades para poderem expor as suas obras. *Boissy d'Anglas saluant la tête du député Féraud, le 1er* Prairial *an III*, tal é o título de uma das composições destinadas à sala das sessões da Câmara dos Deputados, clara condenação da pressão popular e das exacções perpetradas. As versões de Vinchon e de Court suscitam acerbas críticas, tanto mais vivas quanto o regime, procedente das barricadas de 1830, parece renegar a sua origem popular; renuncia-se finalmente a expor uma tela considerada tão subversiva.

Admitido no Salon de 1833, um desenho de Chenavard, *Une séance de la Convention pendant le vote de la mort de Louis XVI*, é retirado de lá; é verdade que se pode ver nele Philippe-Égalité, pai de Louis-Philippe, recordação embaraçosa para o poder vigente. Romantismo obriga, os artistas aurem a sua inspiração das cenas mais dramáticas: o quadro *Mademoiselle de Sombreuil arrêtant les assassins en buvant un verre de sang*, de que Boulanger foi o autor, é recusado no Salon de 1835. Uma tela de Verdier, representando o mesmo assunto, é também excluída das cimalhas do Louvre em 1841.

Duas pinturas impressionantes distinguem-se pela originalidade do assunto escolhido, pelo seu poder emotivo e qualidade pictórica, representativos da sensibilidade artística da época. De um raro vigor de expressão e portanto perturbadoras, elas não podem deixar de suscitar debate. *Épisode sous la Terreur en 1793 à Nantes* (Nantes, Museu das Belas-Artes) representa a execução na Praça do Bouffay de Mme. de la Méteyrie e das suas quatro

filhas, parentes de Charette. A morte delas remete, pois, para o Terror e para as guerras da Vendeia. Esta tela de Auguste Debay (1804-1865), datada de 1838, é recusada no Salon de 1839; terá de se aguardar pelo de 1850-1851 para o expor. O Estado adquire-o e envia-o para Nantes, onde embaraça um pouco o *maire* da cidade. Se a guilhotina parece ter sido suprimida posteriormente pelo pintor, tudo converge na sua direcção de acordo com uma composição piramidal, e vemos os condenados subindo os degraus do cadafalso, ladeados pelos carrascos; os seus barretes frígios, bem como a rampa tingida de vermelho, simbolizam o sangue derramado e contrastam com a palidez das jovens em oração, apertadas contra a mãe enquanto aguardam a sua vez ao fundo dos degraus.

Trata-se, sem dúvida, de uma das acusações mais vivas do suplício, que a extrema juventude das vítimas e a serenidade religiosa que exprimem vem reforçar.

Com *Capet, lève-toi!* ou *Louis XVII chez Simon*, provenientes da colecção Domecq e recentemente adquirido pelo Museu da Revolução Francesa de Vizille, um jovem artista, Émile Mascré, faz sensação em 1838. É verdade que o assunto escolhido, a detenção do jovem Luís XVII no Templo, por muito perturbador que fosse, ainda não tinha tentado os pintores. «Todo o génio de Mascré, além de uma excelente técnica, consiste em dar a esta cena sórdida uma força extraordinária graças a uma composição audaciosa, um efeito de luz muito poderoso, um realismo descritivo muito avançado [...] e às expressões das três personagens. Tudo isto produz um quadro sem concessões e perturbador pela violência surda que dele se desprende», foi sublinhado com justeza[8]. Banida do Salon, a obra terá recebido um acolhimento fervoroso nos meios legitimistas: «Desafiamos os nossos amigos a fazerem uma peregrinação a este quadro e não exageramos afirmando que o tema, sob todos os aspectos, merece-o; trata-se de uma nova iniquidade a reparar, e o partido realista deve estar presente; saberá pelo seu apreço vingar o corajoso artista do ostracismo do meio-termo», aconselha *La Quotidienne* aos seus leitores, que descreve a obra com detalhe: «O pintor, na sua obra simultaneamente dramática e melancólica, surpreendeu o momento em que o mentor sapateiro, com o tirapé em punho, diz à criança com aquela voz que ressoou na história: "*Lève-toi, Capet*..." O infante real está pálido como certamente deveria estar, a face está escavada e esmaecida, um sulco de dor marca a passagem habitual das lágrimas. Este sulco parece estar agora vazio, mas continua húmido apesar da resignação; e dos seus olhos avermelhados e ao mesmo tempo mortiços vão transbordar grossas lágrimas nacaradas como eram as pérolas de sua mãe... Nesse momento, e para esboçar uma saudação digna a esta majestade elanguescida e decaída, a esta criança que vai morrer, a lua, desta vez não como uma branca vestal, mas como um gé-

nio sombrio, como um sinal precursor das cores lívidas e esverdeadas, e que vai pelos ares, levando aos reis sinistros presságios, ergue-se sem dúvida no horizonte; pois envia raios, que eu diria quase compadecidos, de tal modo são tristes, sobre a jovem vítima do Terror. É banhado por esta claridade, por este archote lúgubre que Luís se ergue. O seu carrasco legal, imóvel na sua atitude de comando e de ameaça, está confortavelmente deitado numa boa cama, protegida por bons reposteiros; a seu lado jaz, feliz e gorda, a sua digna cara-metade, que, com um olhar que eu não caracterizo, observa, troçando, a vítima a sofrer. Este riso, absolutamente digno de um lugar em que houvesse chamas, e chamas sombrias, é iluminado por uma lamparina oculta que projecta uma luz frouxa e avermelhada, que confere aos dois vultos deitados esta tonalidade acobreada que se alia admiravelmente à doçura das suas almas e a reproduz ao olhar, em toda a sua beleza; estes dois efeitos de luz, contrastantes e cruzados, produzem no espectador uma impressão marcante e penosa, que lhe diz: Vós estais na prisão; e o rei-menino que ali se encontra está moribundo; vai morrer.» Se o papel desempenhado pelos Simon aparece singularmente enegrecido em relação à verdade histórica, não deixa de reforçar a visão infernal da cena, o abandono e a decadência da criança que ocorreu sobretudo depois da partida dos seus carcereiros. Na *Gazette de France*, Alfred Nettement, que recorda a este respeito «o ceptro de Luís XIV abaixado diante do tirapé de um sapateiro remendão», revela-nos que este quadro «constituiu a obra de um ano inteiro de pura meditação e de trabalho aplicado». A sua carga simbólica impõe-se: «Neste quarto ireis encontrar toda a Revolução. O delfim, é a realeza vencida, acabrunhada, humilhada; a realeza, esse grande poder moral, esmagado sob o peso da força brutal da rua.»

Com o final do reinado de Louis-Philippe, e paralelamente à publicação de obras históricas importantes (*Histoire de la Révolution Française* de Michelet, *Histoire des Girondins* de Lamartine...), assiste-se à criação de obras pretensamente «objectivas», mas insistindo sobre as horas sombrias: no Salon de 1846, Louise Desnos expõe assim *L'Interrogatoire de la princesse de Lamballe* e *Le Journal du soir ou l'Appel des condamnés* (Museu de Saint-Étienne), que anuncia uma das obras mais célebres do século XIX: *L'Appel des dernières victimes de la Terreur dans la prison Saint-Lazare* (Museu de Versalhes), de Charles-Louis Muller (1815-1892), apresentado no Salon de 1850 e na Exposição Universal de 1855. A preocupação com o detalhe levou-o a fazer figurar personagens reais (Aimée de Coigny, «a jovem cativa»...) nesta vasta composição em que André Chénier ocupa o centro. É verdade que depois das jornadas de Junho de 1848 e do medo social que se seguiu, a Segunda República e o Segundo Império multiplicam as imagens aterrorizadoras, denunciando os perigos das turbas e as derivas que as perturbações sociais provocam... A

Revolução transforma-se então num «espantalho» e numa imagem odiosa para as «pessoas honestas».

Muito revelador a este respeito, *Socialisme et Choléra* (1850), de Horace Vernet, representa a Morte combinada com a personificação da cólera – um Asiático cuja flauta é um osso – empoleirada sobre o corpo de um decapitado, ligado sobre a báscula da guilhotina e cuja cabeça jaz no cesto; ela está a ler *Le Peuple,* a sua foice serve de haste da bandeira da República social, enquanto o estandarte da República Francesa cobre um montão de cadáveres! Ao longe, uma cruz meio tombada, fazendo as vezes de patíbulo. Esta obra, de um romantismo negro, mostra como Vernet, duramente experimentado na sua família pelo Terror, sabe ressuscitar o seu espectro com uma arte consumada. Enquanto Gillray, a partir de 1819, tinha dado uma saborosa caricatura da guilhotina, desconcertando os dirigentes ingleses da altura, a sua representação – viu-se com Debay – constituía em França um verdadeiro «tabu». Notemos, todavia, que a conselho de alguns amigos, Vernet renuncia a apresentar a obra no Salon.

Puvis de Chavannes pintou uma *Mademoiselle de Sombreuil buvant un verre de sang pour sauver son père* (1853, Angers, Museu das Belas-Artes), «de um romantismo exacerbado» segundo ele, e cujo estilo evoca Delacroix. *Marie-Antoinette à la Conciergerie. Le Benedicite*, de Muller (Salon de 1857, Hamburgo, Kunsthalle), de uma comovente sobriedade, é de comparar com o quadro de Paul Delaroche (1851), *Marie-Antoinette sortant du tribunal révolutionnaire* (Nova Iorque, The Forbes Magazine Collection). «Ele quis fazer reviver as grandes épocas e, sobretudo, as grandes perversidades de Estado... Descreve e comenta do seu ponto de vista o abuso da violência... o burguês está ávido de afirmar o seu ponto de vista próprio e as humilhações suportadas pelos reis. Por isso nunca terá molduras suficientes à volta da sua imagem e compraz-se, para se emocionar ou para se irritar, na visão das grandes cenas das revoluções»[9]. Enquanto a imagem da rainha, cara à imperatriz Eugénia, é constantemente celebrada, o tema dos girondinos, de que Lamartine lançou a moda, inspira igualmente Delaroche (*Le Dernier Adieu des Girondins*, 1856, Museu Carnavalet). A *Charlotte Corday,* de Paul Baudry (Salon de 1861, Nantes, Museu das Belas Artes), meticulosa e anedótica, pretende exaltar a heroína, anunciando assim *L'Assassinat de Marat*, de Weerts (1880, Roubaix, Museu de Arte e de Indústria). *La mort de la princesse de Lamballe* (Salon de 1865), de Firmin-Girard, afigura-se-nos excepcional quanto ao realismo da cena. Aí ainda, as exacções são unicamente imputadas ao povo, redução fácil e enganadora.

A Vendeia torna-se o assunto de eleição de alguns artistas, tema particularmente popular durante a segunda metade do século XIX, aproximando-se o Segundo Império e a «república dos duques» dos legitimistas.

Apresentam-se cenas de batalha idealizadas e a dimensão cristã continua a ser privilegiada: *Le général vendéen Bonchamps, mortellement blessé à la bataille de Cholet, obtient la grâce de 4000 prisonniers républicains qu'on allait fusiller* (Museu Bargoin, Clermont-Ferrand), quadro de Thomas Degeorge (1786-1854), recusado no Salon de 1837 por razões políticas, oferecido pelo artista, que Chateaubriand elogiará, e *D'Elbée protégeant les prisonniers républicains, Avril 1793* (Museu das Guerras da Vendeia, Cholet), da autoria de Edmond de Boislecomte, retomam o mito do herói cavalheiresco. Em *La Communion des enfants de Chanzeaux* – paróquia duramente experimentada – (colecção particular), Gustave Marquerie (nascido em 1825) representa uma missa clandestina ao ar livre, consequência da perseguição religiosa. Trata-se, sem dúvida, da obra encomendada pelo conde de Quatrebarbes e onde posaram os filhos dos comungantes[10]. *Bretons réunis à l'office pendant la nuit en 1793, ou Messe en mer. La nuit, complice des insurgés* (Ecomuseu da Vendeia), composição de Alphonse de Boisricheux, exposta no Salon, impõe-se pela sua originalidade, com laivos de poesia.

Com a chegada de republicanos convictos ao poder, a Terceira República exalta a Revolução, encomendando uma quantidade de quadros e de estátuas, provenientes de uma arte académica, permitindo ao mesmo tempo no Salon a exposição de obras que revelam o lado negro do período. No rol de obras mais impressivas figura *La Mort de Madame de Lamballe*, de Faivre (1846-1941), exposta no Salon de 1908 (Museu de Versalhes), visão «naturalista» do acontecimento, de uma crueza então raramente atingida. Não se vê aí o corpo sem vida e desnudado da princesa jazendo no chão e contemplado pela turba? Observa-se um contraste notável com o fresco de Molinari (1906), no Carmelo de Compiègne, onde se pode ver as religiosas recebendo a última bênção da sua superiora aos pés do cadafalso, com um pano de fundo celestial de inspiração romântica (anjo, cruz...).

Os temas vendeanos e *chouans*[11] abundam, menos idealizados do que anteriormente, especializando-se alguns artistas no género, tal como Julien Le Blant (1851-1936): *Prise d'armes en Bretagne* (Museu do Havre), *La Mort du général d'Élbée* (1878, Museu de Noirmoutier), *Exécution du général Charette* (Salon de 1883, colecção particular). Os seus quadros históricos pretendem ser imparciais, mas dá-se por vezes o caso de que a expressão feroz dos combatentes raia a caricatura (*Henri de La Rochejaquelein*, 1879); ele não hesita em descrever as exacções dos contra-revolucionários (*Le Courrier des Bleus*, 1882, Nova Iorque, The Forbes Magazine Collection), e Barbey d'Aurevilly desaprova, não sem severidade, as suas ilustrações do *Chevalier des Touches*. Ilustra igualmente *Les chouans* de Balzac e *Le Chevalier de Maison-Rouge*, de Dumas (1894).

Citemos ainda Jules Girardet (La Déroute de Cholet), Museu das Guerras da Vendeia, Cholet), Clairin (*Les Écumeurs de la mer*)... Coessin de la

Fosse (1829-1910) sublinha a importância do padre na *Bénédiction des combattants vendéens*. Em *Les Adieux* (cena da emigração, 1885), ele mantém uma certa nota emotiva.

A escultura é representada por Boisherand (*Charette*, terracota, Ecomuseu da Vendeia) e Caravanniez (*Cathelineau jurant de défendre sa foi*, Ecomuseu da Vendeia), enquanto Falguière concebe uma estátua em bronze de Henri de La Rochejaquelein (1895), exprimindo a calma determinação do chefe de guerra. Em 1896, Gauchers, jovem escultor de Nantes, constrói uma estátua de Charette no parque do *château* de Contrie, em Couffé, propriedade do general de Charette. O túmulo de Cathelineau, na igreja de Pin-en-Mauges, da autoria de Biron de Cholet (1896), inspira-se no retrato de Girodet, mas aqui ele aponta para o céu com o dedo. Estas últimas encomendas de família comemoram o centenário das guerras da Vendeia. Quanto ao *Vendéen* (1935), da autoria de Maxime Réal del Sarte, conhecido *camelot du roi*[12], ele associa fortemente o alistamento no combate à defesa religiosa (colecção *Souvenir vendéen*, em depósito no Ecomuseu da Vendeia)[13].

No vasto mosaico do coro da basílica de Montmartre (1911-1923), evocando a devoção da França ao Sagrado Coração de Jesus, Luc-Olivier Merson e Henri-Marcel Magne representam o *Voeu du Temple*, onde Luís XVI, ajoelhado, rodeado da sua família e guardado por um carcereiro, pronuncia a fórmula do seu compromisso de fé[14].

A epopeia vendeana terá também inspirado todo um importante património da arte do vitral, frequentemente retomado de obras célebres, por vezes modificadas para a ocasião. *La Communion du pré Fruchaud* (1903, Chanzeaux, igreja de Saint-Pierre), de Clamens, inspira-se no quadro de Marquerie, mas acrescenta para a ocasião Luís XVI e a bandeira branca![15] Além do habitual gesto dos chefes do movimento (Cathelineau: le-Pin-en-Mauges; d'Élbée: vitral du *Pater des Vendéens*, Chemillé, igreja de Saint-Pierre), o sacrifício dos padres é aqui exaltado; de igual modo em Chanzeaux (igreja de Saint-Pierre): no dia 9 de Abril de 1795, no decorrer do combate, o cálice que o pároco Blanvillain segurava nas mãos é atravessado por uma bala que o mata. O abade Noël Pinot, beatificado em 1926, é representado subindo ao cadafalso revestido das suas vestes sacerdotais, em La Boissière-de-Montaigu (igreja de l'Assomption), em Louroux-Béconnais (Léglise, 1919) e em Talmont-Saint-Hilaire (Janin, 1934, segundo um cartão de Landucci); o abade de Gruchy, fuzilado em Nantes em 1797, figura em Chambretaud (Desjardins, 1931). Na vidraça pintada designada por *Martyre de l'Abbé Voyneau*, em Lucs-sur-Boulogne, composição de Lux Fournier, a referência cristológica impõe-se pela sua evidência.

Se se enaltece a nobreza (*Madame Saillant d'Epinatz donne de l'or aux bourreaux pour que ses filles soient fusillées avant elle*, Avrillé, capela do Campo dos

Mártires), o povo aparece com mais frequência. A partir dos anos próximos da separação da Igreja e do Estado, os massacres de mulheres e de crianças são evocados mais abertamente; assim se verifica em Montilliers (*Fusillade du Moulin de la Reine*, 1900, igreja de Saint-Hilaire). Esta tendência culminará com a obra de Fournier (1941), representando na igreja des Lucs um soldado matando à baioneta uma criança nos braços da sua mãe. Estamos longe aqui do retrato de La Rochejaquelein pintado por Guérin, em que apenas se vislumbrava a ponta das baionetas rivais![16]

Um outro vitral, *La Duchesse d'Angoulême à Saint-Florent-le-Vieil* mostra a princesa contemplando o monumento de Bonchamps por David d'Angers quando da sua viagem em 1823: nele se celebra simultaneamente o herói, a estátua e a família real – a comemoração, em suma, onde política, arte e piedade se conjugam numa síntese surpreendente.

Ao sabor dos regimes políticos e da evolução do gosto artístico, o *pathos* romântico alterna com as cenas realistas, a preocupação do detalhe minucioso com a exaltação do mito, encontrando-se a religião e a política muitas vezes associadas. O século XIX, «século da história» e da renovação católica, sua consequência reactiva, não podia deixar de aurir nos dramas da Revolução uma fonte de inspiração contrastada e esclarecedora.

BRUNO CENTORAME,
Historiador

XIX

BONAPARTE E A REVOLUÇÃO FRANCESA

Para toda a corrente republicana do século XIX, de que Pierre Larousse foi um dos representantes e que escreveu no seu famoso dicionário: «Bonaparte, general da República Francesa, morto no Palácio de Saint-Cloud, no 18 de Brumário, ano VIII»[1], Napoleão é o liberticida que pôs fim à Revolução. Sem o seu golpe de Estado, escreve ainda hoje Jacques Attali em *Une Brève Histoire de l'Avenir*[2], a França teria evoluído em 1799 para uma república parlamentar.

Nada é menos certo. Porque para a corrente monárquica, de Chateaubriand a Maurras, Bonaparte foi o adversário da monarquia, impedindo em 13 de Vindemiário, 18 de Frutidor ,e finalmente, em 18 de Brumário os esforços da contra-revolução para restaurar Luís XVIII.

A atitude de Bonaparte a respeito da Revolução passa, na realidade, por diversas fases: a indiferença, a defesa, o esquecimento e a ilustração.

A INDIFERENÇA

Educado em Brienne e depois na Escola Militar de Paris, tornado oficial no regimento de La Fère em Novembro de 1785, o jovem Napoleão Bonaparte não pensa senão na sua Córsega natal. Considera-a subjugada pelos Franceses. Ele próprio se sente estrangeiro. Venera nessa altura dois homens: Rousseau, que escreveu a propósito da Córsega: «Tenho o pressentimento de que um dia esta pequena ilha espantará a Europa»[3], e Pascal Paoli, que combateu pela independência da ilha.

Em Maio de 1786, Bonaparte pensa no suicídio: «O quadro actual da minha pátria e a impotência de o mudar constituem, pois, uma nova razão para fugir de uma terra onde sou obrigado, por dever, a louvar homens que a virtude me obriga a odiar. Quando a pátria já não existe, um bom patriota deve morrer.»[4]

Os começos da Revolução, quando do Verão de 1789, não desviam o curso dos seus pensamentos. Se escreve uma dissertação sobre o poder real onde observa «Há muito poucos reis que não tenham merecido ser

destronados»[5], é porque ele não experimenta nenhuma simpatia pela monarquia que submeteu o povo corso. Enquanto os seus antigos camaradas da Escola Militar escolhem a via da emigração, ele solicita ao Ministério da Guerra um pedido de licença para a Córsega e obtém-no de 15 de Outubro de 1789 a 1 de Junho de 1790.

É quando se encontra na Córsega que a Revolução o apanha. A agitação recomeçou na ilha. Bonaparte toma partido pelos paolistas que reclamam a liberdade da Córsega. Todavia a Assembleia Constituinte riposta declarando, a 30 de Novembro de 1789, que «a Córsega faz parte integrante do império francês.»[6]

Bonaparte alinhou ao lado de Paoli e opõe-se aos deputados da ilha, entre os quais Buttafuoco, que tem assento à direita na Constituinte. Ele ataca Buttafuoco numa carta datada de 23 de Janeiro de 1791, em que exalta Robespierre Pétion, Mirabeau e Barnave.

Teria exagerado? Paoli chama-o à ordem: «A história não se escreve nos anos de juventude.»[7]

De regresso a França, e afectado a Valence, Bonaparte continua a não se interessar senão pela Córsega. Ei-lo de regresso à ilha em Setembro de 1791. O seu sonho é comandar aí um batalhão de voluntários. No continente, a guerra eclode com a Áustria em Abril de 1792. Joseph, seu irmão mais velho, pressiona-o para que regresse ao continente. Ter-lhe-iam sido apresentadas oportunidades de glória e de avanço na carreira, mas ele apenas tem olhos para a Córsega. Se assiste em Paris à insurreição de 20 de Junho de 1792 e à invasão das Tulherias pelo povo, a sua reacção, face ao espectáculo de Luís XVI toucado com o barrete frígio, limita-se a um vigoroso «*che coglione!*», que Bourrienne, então seu camarada, nos relatou nas suas memórias[8].

Estando previstas eleições depois da queda da monarquia a 10 de Agosto, Bonaparte regressa à pressa à Córsega. Nem uma palavra sobre o acontecimento propriamente dito; apenas o preocupa a ideia de fazer eleger Joseph para a Convenção. Não o consegue, mas faz as coisas de tal maneira que se desavém com Paoli. A imprudência do seu jovem irmão Lucien, jacobino de alma e coração, que faz votar em Toulon um requerimento denunciando Paoli à Convenção como contra-revolucionário, obriga Napoleão a esconder-se. Reúne-se aos representantes em missão, Salicetti e Lacombe Saint-Michel, e tenta apoderar-se de Ajaccio. Fracassa na tentativa e vê-se obrigado a fugir com a família para o continente, em 2 de Junho de 1793.

De volta a França, que poderia ele fazer senão adoptar o partido da Revolução? Em momento algum lhe passa pela cabeça a ideia de emigrar, conquanto seja nobre, e de ir reunir-se ao exército dos príncipes. Pelo con-

trário, vai combater, talvez mais por necessidade do que por ideologia, os adversários da Convenção.

O DEFENSOR

É em Toulon que se dá a conhecer. Até então apenas seguira os acontecimentos em função da sua repercussão na Córsega. No decurso do Verão de 1793, aos combates nas fronteiras vem juntar-se a guerra civil que põe em confronto girondinos e montanheses, além da insurreição da Vendeia. Numa brochura que escreve nessa altura, *Le Souper de Beaucaire*[9], Bonaparte toma o partido da Montanha. Chamado a Toulon para aí substituir o comandante de artilharia, Dammartin, graças ao novo dispositivo dos canhões faz com que o porto seja retomado aos Ingleses e aos realistas. Em 22 de Dezembro de 1793, os representantes em missão elevam-no ao posto de general de brigada.

Mas há uma contrapartida. Bonaparte deve esta subida de posto ao irmão de Robespierre, Augustin, que reparou nele quando do cerco. *O Incorruptível* arrasta-o na sua queda, no 9 de Termidor. Classificado «robespierrista», o general Bonaparte vê-lhe retirado o comando. Talvez tenha sido mesmo preso. Justifica-se demarcando-se do «Tirano»: «Fui um tanto afectado pela catástrofe de Robespierre, o jovem que eu admirava e considerava puro mas, ainda que fosse meu pai, eu mesmo o teria apunhalado se ele aspirasse à tirania.»[10] Explicará mais tarde a Marmont que era de opinião de que, se Robespierre tivesse continuado no poder, teria restabelecido a ordem e garantido a estabilidade. No fundo, Bonaparte reprova «*enragés*» e futuros «*babouvistes*.»[11]

Aderiu à Revolução à falta de melhor. Já se está a afastar de Rousseau, o autor preferido da sua juventude.

Abre-se ante ele um período difícil, bem descrito nas memórias da duquesa d'Abrantès. Dificuldades sentimentais (ruptura com Désirée Clary), mas sobretudo financeiras. A ociosidade consome o jovem ambicioso que recusa um comando na Vendeia e pensa ir servir no Império Otomano.

Porém a sorte sorri-lhe de novo. A queda de Robespierre provocou uma reacção. Ao Terror revolucionário sucede o Terror branco, de menor dimensão, é certo, mas a caça aos jacobinos abriu. Canções e gravuras despertam a nostalgia da monarquia. Jornalistas tais como Fiévée ou Lacretelle, aproveitam a liberdade da imprensa, provisoriamente recuperada, para pôr de novo em questão a forma republicana do governo. Luís XVII morre a 8 de Junho de 1795. O conde de Provence torna-se Luís XVIII. Na sua proclamação de Verona promete um retorno ao *Ancien Régime*.

Os realistas erguem de novo a cabeça e alimentam a esperança de conseguir a maioria nos dois conselhos previstos na nova Constituição. Inquietos, os vencedores de Robespierre inventam o sistema dos dois terços que obriga os eleitores a retomar quinhentos convencionais saídos dos setecentos e cinquenta assentos estabelecidos. Submetido a um referendo ao mesmo tempo que a Constituição, o decreto é aprovado em condições contestáveis. Dá-se em Paris a insurreição das secções moderadas da margem direita do Sena, no 13 de Vindemiário (5 de Outubro de 1795). A guarda nacional, reforçada pela *jeunesse dorée*[12], marcha sobre a Convenção. Esta não dispõe de tropas e vê-se obrigada a recorrer aos generais afastados por causa das suas convicções robespierristas. Entre eles Bonaparte. Este despreza os termidorianos, mas também não morre de amores pelos realistas. Evocará mais tarde, em Santa Helena, os seus estados de alma: «Rebentava uma guerra de morte entre a Convenção e Paris. Seria prudente declarar-se, falar em nome de toda a França? Quem ousaria descer sozinho à arena para se arvorar em campeão da Convenção? A própria vitória teria algo de odioso, enquanto a derrota votaria para todo o sempre à execração das raças futuras. Por que motivo expor-se benevolamente a ir engrossar em poucas horas o número desses nomes que não se pronunciam senão com horror? Mas, por outro lado, se a Convenção sucumbe, o que será das grandes verdades da nossa Revolução? As nossas numerosas vitórias, o nosso sangue, tantas vezes vertido, não passam agora de acções infamantes. O estrangeiro, que tantas vezes vencemos, triunfa e esmaga-nos com o seu desprezo. Deste modo, a derrota da Convenção cingiria a fronte do estrangeiro e selaria a vergonha e a escravidão da pátria. Este sentimentos, 25 anos, a confiança nas suas próprias forças, no seu destino, outras tantas razões pelas quais Bonaparte escolheu o campo da Convenção.»[13]

Bonaparte mandou Murat recuperar durante a noite os canhões do campo dos Sablons. Organiza a linha de defesa da Convenção da Pont-Neuf nos Champs-Élysées.

Em frente, os insurrectos estão em vantagem quanto ao número, mas a inexperiência deste tipo de combate e do seu chefe, Danican, revela-se de uma incapacidade que condena Fiévée. Os canhões de Bonaparte não dão qualquer hipótese às gentes das secções.

Sem Bonaparte – e sem Barras, general-em-chefe da força armada de Paris e que afirma, não sem verosimilhança, que foi ele que chamou Bonaparte –, a insurreição talvez tivesse levado a melhor.

Esquece-se por vezes que no 13 de Vindemiário Bonaparte salvou a República. O que se teria passado se Luís XVIII tivesse sido colocado no poder pela insurreição parisiense?

Segue-se a recompensa: começará pela mão de Josefina – acontecimento

menos anedótico do que parece – a que se seguirá o comando do exército de Itália.

Bonaparte surge então como um general republicano em que o Directório, que se instala depois do 13 de Vindemiário, pode confiar. Existem certamente outros, de Brune a Bernadotte. Mas são mais numerosos os que olham para o lado dos realistas. Pichegru conta-se entre estes. Vai esboçar-se uma oposição entre o exército da Alemanha, considerado pouco seguro, e o exército de Itália, o exército de Bonaparte, como depressa se começou a chamar, que se torna o baluarte das conquistas da Revolução.

O curso dos acontecimentos acelera-se; os realistas levantam a cabeça. Bem organizados, graças ao clube de Clichy, utilizando o sentimento de cansaço da opinião, ganham as eleições para a renovação do primeiro terço em final do mandato dos conselhos que tiveram lugar no início de 1797: apenas dois termidorianos foram reeleitos, entre eles Boissy d'Anglas, de tendências realistas. Pichegru, que deixou o seu comando, torna-se presidente do Conselho dos Quinhentos e Barbé-Marbois, simpatizante do clube de Clichy, preside aos *Anciens*. No Directório, é um diplomata, também ele monárquico, Barthélemy, que é eleito em substituição de Letourneur, um regicida.

O Directório está ameaçado. A restauração já não tem necessidade de uma insurreição, já que lhe está aberta a via legal. Barras faz de novo apelo a Bonaparte. As suas estrondosas vitórias, amplificadas por uma hábil propaganda, conferem-lhe um grande prestígio. De mais a mais, é atacado na tribuna do Conselho dos Quinhentos por Dumolard, inscrito no clube de Clichy. É acusado de ter suprimido as repúblicas de Veneza e de Génova sem ter consultado o governo. A réplica de Bonaparte explode em 14 de Julho de 1797, na sua proclamação ao exército de Itália: «Soldados! Vós devei-vos completamente à República; vós estais totalmente devotados à felicidade de trinta milhões de Franceses; vós estais totalmente devotados à glória deste nome que pelas nossas vitórias recebeu um novo fulgor... Separam-nos montanhas da França: vós ultrapassá-las-eis com a rapidez da águia para manter a República, se fosse necessário para manter a Constituição, defender a liberdade, proteger o governo e os republicanos. Os realistas, assim que se mostrarem, deixarão de contar. Estejamos serenos e juremos sobre as nossas novas bandeiras: guerra implacável aos inimigos da República e da Constituição do ano III.»[14]

Le Journal de l'armée d'Italie, que Bonaparte publica em Milão, e que é largamente difundido em França, defronta Pichegru sob a pena de um soldado, ou pretenso soldado: «Que fizeste tu, que prometeste para te teres tornado repentinamente no ídolo que todos os vis sequazes da realeza incensam? A máscara cai, o homem permanece e o herói desvanece-se.»[15]

Bonaparte pode permitir-se este tom ofensivo. Capturou em Veneza um dos principais agentes da contra-revolução, o conde d'Antraigues. Na sua

pasta encontrou-se a prova de negociações secretas de Pichegru com um certo Montgaillard agindo por conta dos príncipes.

Barras prepara um golpe de Estado para se antecipar pela rapidez a Pichegru e aos realistas. Teria desejado o regresso de Bonaparte a Paris. Este evita fazê-lo. Envia o general Augereau, seu subordinado, brutal mas eficaz. Ao mesmo tempo comunica a Barras os papéis do conde d'Antraigues mostrando as manobras de Pichegru com os realistas. Na Alemanha, o general Moreau, que se tinha apoderado dos arquivos do seu adversário austríaco Klinglin, onde também figuravam as provas dos comprometimentos de Pichegru, evita imitá-lo. Espera até ver como se irão desenrolar os acontecimentos.

Na noite de 17 para 18 do Frutidor (3-4 de Setembro de 1797), tem início a prova de força que é ganha por Barras. Pichegru é preso e deportado.

O regime sai ainda mais desacreditado de um golpe de Estado que viola a Constituição. Seguro das suas vitórias, poderia Bonaparte ganhar onde Pichegru falhou? Desde Lodi, está convencido de que lhe está prometido um grande destino. Mas por seu lado, o Directório ficara confortado pelo seu sucesso face aos realistas. É necessário esperar, mas não se deixar cair no esquecimento. Daí essa expedição do Egipto absurda e perigosa (Nelson poderia afundar os navios franceses), mas que permite, sob pretexto de combater a Inglaterra e explorar cientificamente um país, que Volney tinha lançado em moda, manter as distâncias sem se comprometer com o Directório.

Quando considera que chegou o momento, Bonaparte regressa a França, deixando (o que lhe será censurado) o seu exército no Egipto. Desembarca na baía de Saint-Raphaël em 9 de Outubro de 1799. É recebido entusiasticamente. A propaganda favorece-o: como não ficar deslumbrado com um general que combate à sombra das Pirâmides ou em Nazaré?

O que irá ele fazer? Entrar para o Directório para o conquistar a partir de dentro? Mas não tem a idade exigida. Comprometer-se com Barras que prepara uma restauração de Luís XVIII? Mas as relações entre os dois homens são demasiado tensas. Aproximar-se dos jacobinos? Mas eles têm os seus próprios generais, Jourdan e Bernadotte. Resta Sieyès, o homem forte do momento e que tem assento no Directório. Este pretende dar à França uma nova constituição sobre a qual desde há muito medita. Para isso, tinha esperado poder apoiar-se sobre um «sabre», o general Joubert, mas este tinha sido morto em Novi. Portanto, será Bonaparte.

O acordo faz-se segundo o plano imaginado por Sieyès. Criar o vazio na chefia do executivo, convocar os conselhos de fora de Paris, intimidar os deputados por meio de uma demonstração de forças militares sob o comando de Bonaparte e constrangê-los a aceitarem a Constituição redigida por Sieyès.

Tudo se passa conforme o previsto em 18 de Brumário (9 de Novembro de 1799). Barras (que não opõe resistência), Sieyès e Roger Ducos apresentam a sua demissão do Directório: deixa de haver executivo. Os *Anciens* decidem a transferência dos dois conselhos para Saint-Cloud e confiam o comando das forças parisienses a Bonaparte. Mas no dia seguinte, em Saint-Cloud, Bonaparte perde o sangue-frio diante do Conselho dos Quinhentos. O seu irmão Lucien evita a ilegalização dos conjurados ao depor as suas insígnias de presidente para paralisar os debates e em seguida faz carregar o exército, que expulsa os deputados. De parlamentar, o golpe de Estado torna-se militar e o seu centro de gravidade desloca-se de Sieyès para Bonaparte.

Desde então, passa este a dar as cartas.

O ESQUECIMENTO

Napoleão considerou durante muito tempo que a natureza do seu poder podia ser comparada a uma ditadura de salvação pública à romana. Dirá: «Quando me pus à testa dos assuntos de Estado, a França encontrava-se na mesma situação em que estava Roma quando se declarava que era necessário um ditador para salvar a República. Todos os povos mais poderosos da Europa se tinham coligado contra ela. Para resistir com sucesso, era preciso que o chefe de Estado pudesse dispor de toda a força e de todos os recursos da nação.»[16]

Se, na nova Constituição, todos os poderes estão concentrados nas mãos do Primeiro Cônsul, o artigo primeiro é formal: «A República Francesa é una e indivisível.»[17] E a proclamação de 15 de Dezembro de 1799 concretizava: «A Revolução está assente nos princípios que a começaram: ela está concluída.»[18]

As aparências foram mantidas: calendário revolucionário, República inscrita nas moedas, etc. Mas avançava-se por etapas (cada uma marcada por um referendo) para a monarquia: consulado vitalício em 1802, império hereditário em 1804. Mas, ainda em 1804, o artigo primeiro da Constituição precisa: «O governo da República é confiado a um imperador que toma o título de imperador dos franceses.»[19] E aquando da sagração, em 2 de Dezembro de 1804, a cerimónia religiosa na presença do Papa foi seguida, tendo-se Pio VII retirado, pelo juramento prestado por Napoleão: «Juro manter a integridade do território da República, fazer respeitar a igualdade dos direitos, a liberdade política e civil, a irrevogabilidade dos bens nacionais.»[20] Era fazer do Império o baluarte das conquistas da Revolução.

Mas esta depressa foi esquecida por Napoleão. Fontanes, monárquico impenitente e futuro grão-mestre da Universidade, impelia no sentido desse

esquecimento: «Uma monarquia plenamente filosófica dificilmente sobrevive ao ano da sua proclamação. Vimo-lo em 1791. Uma monarquia constituída com elevação, rodeada do aparelho da religião e das armas resiste à acção dos séculos.»[21]

O calendário revolucionário é abandonado a partir de 1806, a nobreza (mas sem os privilégios) é restabelecida em 1808, a Corte adquire uma importância crescente. O casamento «austríaco» com Maria Luísa, uma Habsburgo, dá a Napoleão a ilusão de que faz parte da grande família dos soberanos da Europa. Não alude ele ao «seu tio» Luís XVI? O nascimento do rei de Roma, em 20 de Março de 1811, afigura-se-lhe marcar o ponto de partida de uma nova dinastia, a dos Bonapartes, que sucede à dos Merovíngios, dos Carolíngios e dos Capetíngios. Rousseau está doravante condenado e a Revolução reconduzida a ambições de burgueses medíocres. «O que é que fez a Revolução? Diz ele, a vaidade. A liberdade não foi mais do que um pretexto.»[22]

Ainda em Março de 1815 ele continua a ter ilusões. Quando na estrada que o conduz a Paris é aclamado pelos camponeses aos gritos de: «Abaixo os padres! Os Bourbons ao cadafalso!», ele declara não querer ser o rei de uma nova *jacquerie*. Também não compreende melhor os operários de Paris e o movimento dos federados que quer ver nele o baluarte da Revolução e que aguarda que ele restitua à França um *élan* patriótico comparável ao de 1792. Na realidade, ele vem retomar o seu trono em nome de uma legitimidade que julga fundada na sagração e no casamento com Maria Luísa. Não dá qualquer importância à unção popular.

Este é, sem dúvida, o seu erro. O casamento austríaco inebriou-o e foi-lhe fatal. A tentativa do golpe de Estado do general Malet, em Outubro de 1812, deveria tê-lo alertado. Esqueceram-se então de que ele acabava de ter um herdeiro. Mas não era um monarca como os outros. Faltava-lhe a patina do tempo.

A ILUSTRAÇÃO

Ele recolhe a lição do seu fracasso em Santa Helena. Torna-se o chantre da Revolução. Diante de Las Cases, que sabe que está a escrever um livro sobre ele, recorda o ascendente irresistível das ideias liberais, justifica Robespierre, que não teria sido mais do que o bode expiatório de um Terror do qual condenava os excessos, regressa a Rousseau através de *La Nouvelle Héloïse* e, tornando-se lírico, exclama: «Doravante nada será capaz de destruir ou de apagar os grandes princípios da nossa Revolução. Estas grandes e belas verdades devem permanecer para sempre, de tal modo as entrelaçámos de esplendor, de monumentos, de prodígios; afogámos nela as primeiras nódoas nas vagas da

glória; são de agora em diante imortais... Eis a trípode de onde jorrará a luz do mundo. Elas o regerão; elas serão a fé, a religião, a moral de todos os povos, e esta era memorável ligar-se-á, diga-se o que quiserem dela, à minha pessoa, porque afinal de contas eu fiz brilhar o facho, consagrei os princípios, e porque hoje a perseguição acaba de me fazer dela o seu messias!»[23]

Com esta habilidade manobradora que o caracteriza, ei-lo de novo, como quando do 18 de Frutidor, ou do 13 de Vindemiário, o bastião das conquistas revolucionárias. Se é prisioneiro no rochedo de Santa Helena, não o é igualmente da Santa Aliança, inimiga jurada dos grandes princípios de 1789?

Las Cases populariza essa ideia no grande sucesso de livraria que foi *Le Mémorial de Sainte-Hélène*. As revoluções de 1830 far-se-ão aos gritos de «Viva Napoleão!», gritos em Paris que confortam o coração de Stendhal que se recorda ter sido auditor no Conselho de Estado. O renascer das cinzas vê todo um povo comungar no culto de Napoleão.

O imperador explicava aos seus companheiros de exílio que «a Revolução Francesa foi um movimento geral da nação contra os privilegiados; teve como principal objectivo o de destruir todos os privilégios.»[24] Reconhecia-lhe os excessos aos quais dizia ter-se oposto em Toulon e não escondia o seu desprezo para com um Barras ou um Fréron a quem recusara a mão da irmã Pauline. Feitas as contas, o balanço parecia-lhe positivo, graças sobretudo à sua acção durante o Consulado: «A nova França apresenta o espectáculo de vinte e cinco milhões de almas formando uma só classe de cidadãos governados por uma mesma lei, um mesmo regulamento, uma mesma ordem. Todas estas mudanças foram conformes ao bem da nação, aos seus direitos, ao curso da civilização.»[25].

Napoleão serviu a Revolução para o melhor e para o pior; assumiu--lhe a herança.

JEAN TULARD,
Do Instituto

XX

A HERANÇA DO TERROR NO SÉCULO XIX

É preciso confessar, do nosso ponto de vista, que a herança do Terror no século XIX é simultaneamente a de uma grande violência verbal e de uma violência em acto circunscrita. Toda a questão residirá, pois, uma vez enunciados os elementos de apreciação do fenómeno, em determinar se esta «contenção» dos terroristas ou «aterrorizadores» comprovados ou potenciais adveio do fracasso em se apoderarem das alavancas do poder, ou se nos poderíamos inclinar preferencialmente a pensar que eles tivessem sido, de qualquer forma, mesmo em caso de ruptura revolucionária consumada, refreados por diversos factores.

O QUE É O TERROR?

Reconstituir esta herança implica delimitar previamente o que foi o Terror e por quem foi praticado. Isto está maravilhosamente resumido numa caricatura contra-revolucionária de Le Sueur, conservada no Museu Carnavalet, cuja legenda descreve um tribunal de setembristas prestes a «enviar para a morte todos os prisioneiros que lhe apresentavam, com excepção de um pequeno número de que lhes tinham entregado a lista [...]. Em vão o acusado queria provar a sua inocência, respondiam-lhe ironicamente que tinha razão, que podia sair; conduziam-no à porta onde o matavam».

Uma segunda forma de terror, que não se atrapalha com embaraços procedimentais, foi preconizado contra os Judeus numa correspondência privada de Louis-Ferdinand Céline: «Quando Hitler decidiu "purificar" Moabit, em Berlim [o bairro deles de La Villette] fez irromper nas reuniões habituais, nas tabernas, equipas armadas de metralhadoras e, por salvas, matar indistintamente todos os ocupantes... mas entre eles havia perfeitos inocentes!... Não deviam era estar lá! Não são locais para gente honesta! Eis o bom método.»[1]

Assim, o terror equipou-se com uma despreocupação sarcástica, que tanto se manifesta na mentalidade estalinista[2] ou maoista[3] como na lógica bolchevique, tal como a descobriu um dos primeiros dissidentes russos: «Quando a fome se apoderou dos operários de Petrogrado, estes tentaram fazer algumas greves. Explicaram-lhes gentilmente que não era caso de fazerem greve, uma

vez que estavam eles mesmos no poder; portanto, pareceria que estavam a protestar contra eles próprios, o que, evidentemente, teria sido ridículo. Eles responderam: "Nós temos fome". [...] Então usaram a metralhadora»[4].

QUEM SÃO OS AGENTES PARTIDÁRIOS DO TERROR?

Sob a Revolução Francesa, o Terror foi praticado pelo jacobinismo, mas pôde ser reivindicado (e paradoxalmente sofrido) por três outras facções diferentes que convém distinguir com precisão: os *hebertistas*, os *enragés* e os *babovistas*. Quanto a Marat, ele não virá a ter quase nenhuns seguidores. E, em geral, os herdeiros de Robespierre recusarão a necessidade de reeditar o Terror. O ano de 93 marcou profundamente o imaginário político e a França do século XIX parece vacinada.

Os hebertistas (também chamados *éxagérés*, *exaltés*, *cordeliers* ou *sans-culottes*) estão no poleiro desde Setembro de 1793 a Março de 1794 no seio da Comuna de Paris, do Ministério da Guerra, até mesmo do Comité de Segurança Geral. Os seus descendentes estarão associados à Comuna de 1871.

Os *enragés* (Dolivier, Roux, Varlet, Leclerc) constituem uma facção activa de Fevereiro a Setembro de 1793. Podemos ver aqui o esboço de uma espécie de extrema-esquerda anarquista que dará que falar nos anos de 1890, por um lado, por uma série de atentados sangrentos como o de Vaillant, por outro, por acções crapulosas resultantes de uma corrupção do anarquismo tradicional por uma fraseologia do direito à preguiça e ao roubo baptizado de «recuperação individual» ou «ilegalismo».

Em diversos aspectos, os babovistas são os precursores dos comunistas colectivistas que virão a constituir uma importante corrente do socialismo francês a partir dos anos de 1890. Mesmo assim, Babeuf ergue-se contra o «populicídio» infligido aos vendeanos. E não se pode atribuir aos neo-babovistas o clima de furor anticlerical de *Les Trois Glorieuses*[5], que culmina com a pilhagem do arcebispado de Paris em Fevereiro de 1831. Este vandalismo efectua-se segundo o tema de «a aliança do trono e do altar». De resto, os neo-babovistas são mais teístas, como Buonarroti, do que ateus, com Théodore Dézamy[6].

O CASO DOS HEBERTISTAS

Se o estereótipo do frade glutão, devasso e preguiçoso remonta à Idade Média, é apenas sob o Segundo Império que se propaga um ateísmo

radical. Paralelamente, de Auguste Comte a Jules Vallès, passando por Michelet, impõe-se uma estranha interpretação do Terror de 1793 enquanto fenómeno largamente imputável ao feroz teísmo de Robespierre. O campo encontra-se livre, portanto, para que, sob a alçada de Blanqui – estando a figura de Proudhon manchada de reformismo –, renasça um movimento hebertista que se pode definir como um igualitarismo de pequenos produtores ligados à pequena propriedade. Um século antes de Maio de 68, é em favor desta doutrina neo-hebertista e do ateísmo que a juventude revolucionária se exalta. Os cabecilhas hebertistas são então célebres, já que um deles, Gustave Flourens, é qualificado por Victor Hugo de «cavaleiro vermelho», enquanto um outro, Eugène Vermersch, «foi antes de tudo uma bela e boa alma» segundo Paul Verlaine, que acrescentava que o seu *Père Duchesne* constituiu «uma obra-prima».

O jornal *Le Père Duchesne*, que imprime 70 000 exemplares na época da Comuna de 1871, exerce uma forte marca nos espíritos. *Le Figaro* atribui-lhe um papel «extraordinário» (no sentido original do termo) e uma enorme «quota-parte de responsabilidade». O jornal hebertista de Vermersch prega o terror e reclama a execução dos reféns. Preconiza «purgar a França» e adopta a linguagem terrorista de Saint-Just enunciando: «Todo aquele que não está connosco é contra nós.» Um outro hebertista, Albert Regnard, protesta contra as 100 000 cabeças exigidas por Vermersch indicando... que bastariam 10 000. No tempo da Comuna, Regnard oficia à Prefeitura da Polícia, alto cargo hebertista dirigido por Raoul Rigault. Face ao avanço das tropas de Versalhes, esta facção arquitecta projectos inflexíveis, planeia o incêndio do Palácio da Justiça e encara a possibilidade de se entrincheirar na *Cité* [7], fazendo explodir todas as pontes. Estes hebertistas e os seus acólitos comunistas são largamente responsáveis pela execução de reféns: o proudhoniano Gustave Chaudey é sacrificado como traidor; em 24 de Maio, Mons. Darboy é brutalmente chamado à presença de Deus, a 25 são os dominicanos de Arcueil, depois a 26 os jesuítas da Rua Haxo. Convém ter em conta que o anticlericalismo dos partidários clássicos da Comuna não basta para explicar estes dramas, sem o ateísmo fanático de certos cabecilhas.

Para tanto, é necessário não esquecer que Thiers abandonou deliberadamente Darboy à sua sorte. Mais em geral, a execução de prisioneiros não será em parte, segundo a fórmula de um partidário da Comuna, «um acto que se possa considerar inutilmente atroz, mas que se enquadra na ordem dos factos de suprema exasperação das turbas insurrectas e desesperadas»? Os hebertistas da Prefeitura da Polícia formariam uma falange coerente, consciente de si mesma, que premeditava um programa terrorista? É preciso desconfiar das generalizações abusivas. Nestas circunstâncias, Gustave Tridon, delfim de Blanqui e chefe de fila dos hebertistas, junta-se à mino-

ria, quer dizer, aos partidários da Comuna dispostos a fazer marcha-atrás diante do espectro da violência. Quanto ao hebertista Henri Place, os seus projectos são assustadores: «Os livros de história serão cuidadosamente escolhidos. Deverão conter a expressão da influência perniciosa e nociva exercida pela ideia religiosa e teísta sobre o curso da humanidade.» Depois da Comuna, condenado à deportação, Place é classificado como refractário: «Sujeito animado dos mais baixos sentimentos; ideias ultra-revolucionárias, subversivas e materialistas. Maus costumes. Vocifera constantemente contra o governo estabelecido, o culto católico.»

Place é acusado de não se ter oposto às exacções cometidas pelo batalhão federado 192 que comandava em Neuilly. Censuram-lhe o ter vituperado contra esse «covil de espiões». Mas nenhum facto concreto lhe é imputado. Quando faz uma busca ao asilo Mathilde, descobre dois padres refugiados nas caves. Nem sequer os manda prender e contenta-se com um gesto simbólico inofensivo: «retirou-se depois de ter mandado cortar as cordas dos sinos.» *Lingua promptior quam manu* segundo a linguagem de Salústio. Um contemporâneo do ateu babovista Sylvain Maréchal tinha ironizado: «Marechal finge que é mau, mas no fundo é bom homem.» Pode-se também pensar em Clovis Hugues, esse deputado socialista próximo do hebertismo que Jules Renard descreve num jantar na cidade como um pitoresco vermelho que «faz de lobo e uiva». Isto vem confirmar a observação de Richard Cobb: «A maioria dos ultra-revolucionários só se mostra brutal no seu vocabulário e nas suas atitudes.»

PREMISSAS TOTALITÁRIAS?

O ultra-revolucionário pode oscilar entre a categoria (nunca desprezível) do fisicamente corajoso que se abstém de se aproveitar da sua posição para ameaçar a vida dos seus inimigos e, inversamente, aquela (demasiado espalhada) do cobarde que se entrega à delação dos suspeitos. Vermersch arrasta assim consigo uma reputação de cobardia. Segundo princípio, correctamente observado desde Tocqueville a Raymond Aron, os aderentes da vigésima quinta hora, tendo habilmente acorrido a apoiar a vitória, são muitas vezes os mais encarniçados a reclamar as purgas. Este fenómeno de compensação pode, aliás, derivar de um ressentimento. Sob os regimes comunistas, complexos tais como a inveja, a perfídia, «a cólera, o fracasso, as perversões sexuais, os *handicaps*, e até a fealdade física, têm sido por sua vez utilizados como fontes de energia para produzirem o ódio, que serve de combustível para a poderosa máquina do terror»[8]. Último dos fenómenos psicológicos, já catalogado por volta de 1868, do tempo dos hebertistas, a

ambição devoradora do burguês arrivista que decora uma juventude dourada gesticulando à extrema-esquerda, que «pratica a violência para se rir» mas «não pretende senão ser acalmado» de tal modo é feito da madeira de que se fazem os «perfeitos notários». As rupturas revolucionárias provocam uma circulação das elites desde a promoção do talento que a revolução revela ao medíocre que se aproveita dela para se promover.

Ainda que a violência verbal não implique obrigatoriamente a passagem ao acto, continua a verificar-se que certas ideologias podem ser perigosas. O hebertismo perdeu-se como tal. Charles de Rémusat emociona-se com isso na *Revue des Deux-mondes*. Um outro autor detecta uma lógica segundo a qual «todo o dissidente é um inimigo que ele deve destruir». Um terceiro, André-Saturnin Morin, publica em 1870 *Les Hébertistes Modernes* para analisar esta doutrina detentora de uma verdade única, apta a programar a felicidade colectiva. Uma junta ditando instruções e começando por «deportar todos os padres» engendraria um mecanismo de escalada e de purgas. «O seu sistema consiste pois em dizer: um povo só é capaz de se governar na medida em que adere ao nosso plano de reorganização; enquanto não estiver disposto a aceitá-lo, compete-nos a nós dominá-lo pela força, inculcar-lhe violentamente a nossa maneira de ver até que, a bem ou a mal, se torne semelhante a nós [...] Se uma seita filosófica, ateia ou outra, se lança a perseguir os católicos, não haverá qualquer razão para que rigores semelhantes não atinjam os protestantes, os judeus, os teístas, os panteístas, e depois os ateus que não adiram completamente ao formulário da seita dominante. À força de depurar, acabar-se-ia por não encontrar ninguém com uma ortodoxia irrepreensível. Ninguém ficaria ao abrigo da perseguição.»

Este autor acrescenta que o comunismo instalaria infalivelmente «a servidão e a pobreza universais». O carácter aberrante do projecto de apropriação colectiva dos meios de produção e das trocas é um *leitmotiv* do pensamento político do século XIX. Uma contra-utopia desconhecida, intitulada *Où mène le socialisme*, parece antecipar a descrição da deriva bolchevique[9]. Mas a utopia colectivista fica relativamente marginal no seio do socialismo francês do século XIX. Este socialismo é protegido das tentações protototalitárias porque os agitadores do tipo pré-bolchevique (hebertistas, colectivistas ou apologistas de 1793 tal como o *boulangista*[10] de esquerda Eugène de Ménorval saudando as *guillotinades* da Convenção) continuaram a ser ultraminoritários.

Em segundo lugar, uma série de ferrolhos morais impede estes adeptos do terror de fazer mão baixa sobre o aparelho de Estado. Na sua maior parte, os socialistas do século XIX são alheios à ideia de tábua rasa. Respeitam a autoridade dos antigos e a diversidade das correntes. Rejeitam a duplicidade que exige um núcleo ideológico fechado reservado a uma elite seleccionada.

Representam-se como uma aristocracia moral pronta a socorrer a viúva e o órfão (um pouco como num romance de capa e espada). Estão muito presos aos valores de esforço que Alphonse Merrheim, por exemplo, defende face ao bolchevismo: «Antes de aceder ao poder, os bolcheviques não se dirigiram à consciência dos trabalhadores, à sua dignidade, ao seu amor ao trabalho. Disseram-lhes apenas que destruíssem [...] A consequência destas excitações demagógicas, doentias, é a de que se chegou a ter na Rússia um único homem que impõe a sua ditadura.»[11]

O último vector protototalitário é uma engrenagem de escalada aos extremos. Com a polarização em dois campos do caso Dreyfus, instaura-se uma «ignorância do que se passa no seio do adversário: das suas intenções, das suas qualidades ou dos seus defeitos»[12]. Chegando mesmo ao ponto em que se perfila, segundo um observador dos mais lúcidos, o espectro de uma guerra civil europeia que iria «até ao esmagamento definitivo de uma fracção da humanidade pela outra»[13]. Maurras sugere «castigar à partida os que se tornaram culpados de crimes contra o Estado; depois começar a reconstruir e a governar o país»[14]. Face a este, Julien Benda sustenta propostas simétricas. Trata-se, de uma forma ou de outra, de tomar primeiro o poder para depois destruir os inimigos. Os revolucionários do século XX «acreditam na necessidade de educar, quer dizer, de reeducar, e a punição dos maus alunos, por muito pesada que fosse, não os assusta»[15].

MARC CRAPEZ,
Investigador associado a Sophiapol (Paris-X)

XXI

AS INCIDÊNCIAS DA REVOLUÇÃO FRANCESA UM REQUISITÓRIO[1]

Em 1868, aos 45 anos, Ernest Renan escrevia no prefácio das *Questions Contemporaines*: «Com a sua mesquinha concepção da família e da propriedade, os que liquidaram tão tristemente a bancarrota da Revolução nos últimos anos do século XVIII preparavam um mundo de pigmeus e de revoltados. Nunca é impunemente que se carece de filosofia, de ciência e de religião. Como é que juristas, por muito hábeis que se suponha serem, como é que homens políticos medíocres, que escaparam por cobardia dos massacres do Terror, como é que espíritos sem elevada cultura, como era a maior parte dos que compunham a cúpula governante da França, nesses últimos anos decisivos, se convenceram de terem resolvido o problema que nenhum génio tinha podido resolver: criar artificialmente e pela reflexão a atmosfera em que uma sociedade pode viver e produzir todos os seus frutos.»[2]

A análise de Renan, dois anos antes do desmoronamento do Segundo Império, condu-lo, pois, a constatar que o sismo revolucionário engendrou um mundo que levava consigo os germes da decadência que nós conhecemos hoje e promoveu a rebelião ao nível de uma instituição. Um espírito tão apaixonado pela realidade como o seu poderia ter-se recusado a tomar consciência das repetidas perturbações políticas do século XIX: desde o fim do Terror nove regimes se sucederam. Em 1870, com a proclamação da Terceira República, contar-se-ão dez!

Quatro anos de Directório e cinco anos de Consulado conduziram a França às portas do Império. Esta instabilidade demonstra, no período que se segue à Revolução, quanto o poder é frágil e não pede mais do que tombar nas mãos do mais decidido. Este homem é, evidentemente, Napoleão Bonaparte. Com ele tem início a alternância desordem/regime forte. Como Primeiro-Cônsul, já detinha as rédeas do governo, visto que os dois outros cônsules, Cambacérès e Lebrun, apenas dispunham de votos consultivos. Ele promulgava as leis, nomeava ou demitia os ministros, os embaixadores, os membros do Conselho de Estado, os oficiais dos exércitos de terra e de mar, os funcionários, os juízes civis e criminais. Quanto ao poder legislativo, este estava disperso entre três assembleias: o Tribunato, o Corpo Legislativo e o Senado.

Organizado pela Constituição do ano VIII, o novo regime iria ser ainda reforçado por um acto de 4 de Agosto de 1802. O Primeiro-Cônsul podia doravante ratificar os tratados, nomear os senadores como bem lhe aprouvesse e exercer o direito de perdão. Criação do Banco de França, concordata com a Santa Sé, criação da Legião de Honra e criação do franco Germinal seriam consagrados em Maio de 1804 pela adopção do Código Civil. Uma nova sociedade emergia do caos. O Império também, já que na mesma altura um *senatus consultum* transformava o título de Primeiro-Cônsul no de Imperador dos Franceses e colocava todo o poder nas suas mãos. É sabido que Napoleão I não tinha nada a invejar a Napoleão Bonaparte. Nascerão sucessivamente o Código de Processo Civil, o Código de Comércio, o Código de Instrução Criminal e o Código Penal.

Importa determo-nos, antes de mais, sobre a importância particular de que se reveste o Código Civil, decretado em 21 de Março de 1804, na transformação da sociedade francesa. Faz passar à prática os princípios fundamentais da Revolução: laicidade absoluta do Direito, individualismo, igualdade em face da lei, abolição do direito de primogenitura e dos privilégios, entre outros. Em breve, pela via das conquistas militares, o Código napoleónico vai estender-se a uma grande parte dos países ocidentais. A Europa, o grande desígnio de Carlos Magno e dos Habsburgo, é doravante a do imperador dos Franceses. Abolido, o Sacro Império Romano-Germânico é substituído pela Confederação do Reno. No entanto, o Imperador Francisco II, sentindo o perigo aproximar-se acaba de criar o império austríaco. Reinará nele sob o nome de Francisco I e será um dia o sogro de Napoleão.

As guerras napoleónicas têm pelo menos a virtude de ocupar os mais agitados. Os feitos do Grande Exército fazem os jovens sonhar com a glória e com a bravura. A fim de viver na esteira de Napoleão, Stendhal alista-se na Intendência e assiste à batalha de Iena, seguida da «entrada triunfal» das tropas francesas em Berlim. Teria ele pensado por um só momento que o desfile dos vencedores sob as Porta de Brandeburgo poderia constituir o fermento de um desejo de vingança por parte dos Prussianos? Seis anos mais tarde, ao participar na campanha da Rússia, ter-se-ia interrogado sobre se o Império sobreviveria a este tremendo descalabro? Ou teria o seu entusiasmo continuado a cegá-lo? O que é certo é que Stendhal se gabará de ter «dado ao exército, no regresso, entre Orcha e Borizow, o único bocado de pão que ele possa ter recebido.»[3]

Os financeiros, por seu turno, vão ver em breve com maus olhos as consequências das repetidas derrotas, porque a campanha da Rússia, sabemo-lo bem, anunciava o começo do fim. A ruína financeira causada pela Revolução e a incapacidade do Directório de a travar estão ainda presentes na memória deles. Ora, são precisamente as guerras vitoriosas começadas na Itália por

Bonaparte e prosseguidas por Napoleão que fizeram com que a economia recuperasse: elas alimentaram o exército e trouxeram à França riquezas de modo algum negligenciáveis. Depois dos Cem Dias e da derrota de Waterloo, a segunda Restauração terá de pagar 700 milhões de indemnizações de guerra, mais 240 milhões aos particulares dos países aliados, sem contar com as despesas de ocupação. Se o primeiro Tratado de Paris, de Maio de 1814, tinha reconhecido as obras de arte conquistadas como propriedade da França, as coisas não se passarão da mesma maneira em 1815 e Luís XVIII ver-se-á obrigado a restituir pinturas e antiguidades. Poder-se-ia igualmente evocar a diminuição do território nacional a norte e a leste.

Paralelamente, durante este quarto de século, as confiscações de fortunas e os enriquecimentos rápidos contribuíram para modificar a sociedade, tal como a nova nobreza que o imperador, ainda que herdeiro da Revolução, não hesitou em criar.

O espírito revolucionário terá, portanto, desaparecido desde a queda de Robespierre? A este propósito, é o atentado da Rua Saint-Nicaise, de 24 de Dezembro de 1800, que importa ter em consideração. Nesta ruela, situada entre o Louvre e as Tulherias, o Primeiro-Cônsul, que se dirigia à Ópera, escapa por pouco a um engenho explosivo. A ideia dos republicanos extremistas, suprimir o «tirano», retomada por três *chouans*, terá como resultado o de permitir a Fouché fazer deportar para as Seychelles uma centena desses anarquistas designados como os *exclusifs*.

Quanto à conspiração do general republicano Claude de Malet, que tinha conseguido durante algumas horas fazer crer que Napoleão tinha morrido na Rússia e preparar um governo provisório, demonstrava sobretudo que as repetidas ausências do imperador constituíam um perigo para o regime.

SOB A SEGUNDA RESTAURAÇÃO

Em Julho de 1815, a segunda Restauração constitui um momento chave para as mentalidades do século XIX. Na sua *Histoire de France*, Jacques Bainville explica com a sua habitual lucidez: «Os tratados de 1815 tinham deixado o povo francês magoado com a queda do imperador depois de um sonho breve e prodigioso. Por uma flagrante injustiça, mas que é natural no homem, que gosta de lançar sobre outrem a responsabilidade das suas faltas e dos seus males, não foi nem a Napoleão nem a si mesmo que o povo francês imputou os tratados de 1815, mas aos Bourbons que tinham feito todos os esforços para os atenuar.

Depois da derrocada de Waterloo, foi Luís XVIII que regressou, pois só ele era a solução possível. Tinha-se falado do duque d'Orléans e até do princi-

pe de Orange. Tinha-se espalhado um sentimento, que não surgira em 1814, da cumplicidade dos bonapartistas e dos liberais durante os Cem Dias, em resultado do erro e do fracasso deles mesmos: o ódio aos Bourbons do ramo primogénito, um ódio que não iria desvanecer-se, porque eles constituíam como que uma censura viva aos que tão gravemente se tinham enganado. Todavia, a reconciliação nacional tinha-se tornado ainda mais difícil porque Napoleão reanimara as paixões dos tempos revolucionários.»[4]

Luís XVIII tinha compreendido, desde 1814, que devia aceitar a Carta que conferia à França um regime constitucional, saído da organização administrativa e social instaurado pela Revolução e pelo Império. Esta monarquia parlamentar abria aos Franceses uma nova era, um modo de vida político à imagem daquele que os Ingleses conheciam. O rei esforçar-se-á até à sua morte, em 1824, em conciliar as diversas tendências. «Quando se avalia a Restauração pelos seus resultados», escreve ainda Bainville, descobre-se que os Franceses beneficiaram de paz e de prosperidade e que estes benefícios os deixaram insensíveis. A Restauração constituiu um regime honesto e sábio, que mereceu duplamente o seu nome, uma vez que a França, depois de ter sofrido tão violentos abalos, se reergueu rapidamente.»[5]

Estes dois textos de Bainville estigmatizam a ingratidão que o espírito revolucionário para sempre inoculou nos Franceses. Isto não quer dizer que sob o *Ancien Régime* tudo fosse perfeito, mas, pelo menos, a vocação sagrada dos reis impunha quase sempre um freio aos excessos. Realista, Luís XVIII sabia que era impossível regressar aos tempos passados, o que seu irmão, Carlos X, não compreenderá. A família real pagará um pesado tributo à lei do século XIX com a morte do duque de Berry, em Fevereiro de 1820, sobre os degraus da Ópera. O assassino, um correeiro chamado Louis Louvel, apresentou-se no seu processo como um justiceiro que quis punir «os que haviam traído a nação». Não somente não se arrepende do seu acto, como declara que «Luís XVI tinha sido executado legal e justamente na opinião da nação inteira: a nação», afirmava ele, «seria desonrada se se deixasse governar por esta raça de traidores.»[6] Até à sua execução, em 7 de Junho, ele clamará que não tinha qualquer cúmplice. A partir de Fevereiro, Paris vive numa verdadeira atmosfera de motins.

DE CARLOS X A LUIS FILIPE

Um decénio mais tarde, é a vez de Carlos X ter de sofrer a vindicta popular. As célebres jornadas de 27, 28 e 29 de Julho de 1830 expulsam o ramo primogénito dos Bourbons. Segundo a Carta de 1814, o rei tem a possibilidade de emitir decretos para a execução das leis e a segurança do Estado. A 25 de Julho,

emitiu quatro, dos quais o mais célebre é o primeiro, que suspende a liberdade de imprensa e submete os jornais à autorização prévia. É o mesmo que agitar um pano vermelho diante do touro. É assim que a Restauração morre e dá lugar à Monarquia de Julho.

Desde há muito que Luís Filipe, duque d'Orléans, se contém, discretamente, sem se envolver no menor complô. Aguarda a sua hora e a inépcia de Carlos X abre-lhe uma via que se afigura régia. Aos olhos dos Franceses, ele surge como uma solução de compromisso. Filho de Philippe-Égalité, manifestou-lhe numa carta muito dura o seu sentimento de horror ao saber que ele tinha votado a morte de Luís XVI, mas não quis cortar as relações com o pai. As suas tomadas de posição favoráveis ao clube dos jacobinos, o seu alistamento nos exércitos revolucionários, constituem outras tantas garantias de uma concepção diferente de realeza. É esquecer que ele deixou a frente em Março de 1793, depois da execução do seu primo, consciente de que a Revolução tomava um rumo inaceitável. Em contrapartida, tem a seu favor o facto de não ter aceitado entrar para o exército dos príncipes.

Se o gosto da revolta permanente não se tivesse tornado visceral para uma parte dos Franceses, Luís Filipe teria tido o ensejo, na exacta linha de Luís XVIII, de estabelecer por um longo período uma monarquia constitucional que, tendo em conta os acontecimentos de finais do século XVIII, se apresenta hoje como a solução da sabedoria e da razão. Brandindo a bandeira tricolor na varanda do *Hôtel de Ville*, na tarde de 31 de Julho de 1830, obtém a adesão popular, dando assim à realeza todas as possibilidades de vigorar por um longo período. Tanto mais que os seus apoiantes conhecem bem o seu gosto pela monarquia britânica. A nova Carta recuperará, com efeito, a de 1814, modificada por emendas que tinham em conta as aspirações expressas por ocasião das *Trois Glorieuses*. E assim Luís Filipe será rei dos Franceses.

Ainda mal tinha decorrido um mês e uma nova revolução rebenta na Europa. A 300 quilómetros de Paris, Bruxelas segue este movimento. Acabados de serem criados pelo congresso de Viena, em Fevereiro de 1815, os Países Baixos reúnem as dezassete províncias de Carlos V, mas esta amálgama artificial tem para alguns um segundo defeito: é governada pela Casa de Orange. Nas províncias do sSul, ao contrário das grandes famílias, o povo não aprecia muito o seu rei. Torna-se evidente que Guilherme I prepara a absorção integral da Bélgica pela Holanda, incluindo a língua e a religião. Os *Trois Glorieuses* vão aumentar a tensão, e a crise económica que abala o mundo laboral precipitará os acontecimentos. Em 25 de Agosto de 1830, no teatro de la Monnaie, é apresentada uma ópera de Auber, *La Muette de Portici*, que exalta o patriotismo dos Napolitanos contra o ocupante espanhol. A sala está cheia e é palpável o nervosismo. No IV Acto, o tenor entoa a ária

célebre: «Amor sagrado da pátria, restitui-nos a audácia e o orgulho! Ao meu país eu devo a vida, ele me deverá a liberdade!» Imediatamente irrompe na sala um sentimento de exaltação e uma parte dos espectadores vai juntar-se à multidão dos manifestantes já aglomerada na Praça de la Monnaie. O movimento está lançado e propaga-se às províncias do Sul.

No princípio de Outubro, é proclamada a independência da Bélgica. Em Novembro é eleito um Parlamento, e é este que, após um debate, decidirá eleger um rei e não instaurar a república. Os argumentos não são destituídos de interesse. Para Joseph Lebeau «a monarquia constitucional, longe de ser um estado de transição para um regime mais perfeito é, ao contrário, uma combinação política mais sábia, mais engenhosa do que a própria república. A realeza não constitui propriamente um poder, uma vez que não pode agir sozinha, toda a acção própria da coroa circunscreve-se à escolha do gabinete, mas esta escolha é-lhe imposta. Por este hábil mecanismo, tereis um centro imutável ao lado de um poder executivo sem sobressaltos.»[7]

Para outro constituinte, Paul Devaux, «a monarquia constitucional representativa é a liberdade da república, com um pouco de igualdade a menos nas formas, se assim se quiser, mas também com uma enorme garantia de ordem, de estabilidade e, por consequência, efectivamente, de mais liberdade nos resultados... A monarquia é o bastião mais seguro que a nossa liberdade poderá opor no futuro à intervenção e ao domínio dos estrangeiros... O poder do monarca constitui uma barreira que, com toda a sua força e a própria nação, resiste ao domínio do estrangeiro.»[8]

Esta demonstração de um certo bom senso pode revelar-se como paradoxal no final de uma revolução popular. No passado, foram principalmente senhores como o conde d'Egmont que se rebelaram contra os Habsburgo de Espanha e a sublevação que se seguiu à sua execução era ditada por um sentimento patriótico, não pelo desejo de criar a desordem. Sob os Habsburgo de Áustria, houve realmente a revolução do Brabante contra o imperador José II, mas foi rapidamente reprimida. Não obstante, devemos constatar que os agitadores belgas de 1830 foram nitidamente encorajados pelos acontecimentos franceses.

No domínio do paradoxo, impõe-se uma outra observação: o exemplo belga de escolher um príncipe europeu para subir a um trono recentemente criado foi muitas vezes seguido. Podemos citar a Grécia ou, mais tarde, a Bulgária. É evidente que, se um país quer usufruir de um certo prestígio, é-lhe necessário ter à cabeça um membro de família real. A ideia de instaurar uma república ainda não está na ordem do dia, salvo em França, onde a segunda nascerá em 1848.

Tem-se dito muitas vezes que sob o regime da monarquia de Julho os jovens se aborreciam porque não podiam «desfazer-se dele». Exceptuando

a guerra da Argélia, começada por Carlos X, não existe qualquer campo de batalha onde possam despender a sua energia latente. Tocamos aí num problema que a França vive hoje mais do que nunca. As lutas entre bandos rivais dos subúrbios ou a sua propensão a irem partir tudo nas grandes cidades parece constituir o preço que é necessário pagar pela paz. Durante todo o seu reinado, Luís Filipe esforçou-se por manter a concórdia europeia e reconciliar as diversas tendências francesas. Sobre o frontão do museu que criou no Palácio de Versalhes, figura ainda hoje a inscrição «A todas as glórias da França.» Ao salvar a nossa mais prestigiosa residência régia, ao fazer dela o símbolo da unidade nacional e ao ordenar o regresso das cinzas de Napoleão, o rei do Franceses não falhou na missão que lhe tinha sido confiada. Todavia, viveu constantemente sob a ameaça dos regicidas.

Dezassete anos e meio de reinado, pelo menos 17 atentados. O mais tristemente célebre foi o de Giuseppe Fieschi, personagem pouco recomendável que, para reequilibrar as suas finanças, se deixou convencer por alguns amigos republicanos a montar um engenho explosivo destinado a suprimir o rei, numa casa da avenida do Templo, onde a guarda nacional deveria ser passada em revista.

Em 28 de Julho de 1835, Luís Filipe, escoltado, entre outros, pelos seus três filhos mais velhos, o duque d'Orléans, o duque de Nemours e o príncipe de Joinville, do marechal Mortier, duque de Trévise, do duque de Broglie, Presidente do Conselho, e de Adolphe Thiers, ministro do Interior, sai das Tulherias para ir celebrar o quinto aniversário da Revolução de 1830. Thiers preveniu os príncipes de um risco de atentado, mas o rei não encararia por um só instante a anulação da manifestação. Os seus filhos ficaram encarregados de velar por ele. Ultrapassados os locais assinalados como perigosos, a revista às tropas começa na avenida do Templo. De repente, faz-se ouvir uma série de explosões, sai fumo de uma casa e, num instante, o solo fica juncado de cadáveres e os sobreviventes jazem num lago de sangue. Registam-se 18 mortos, entre eles o marechal Mortier, e mais de 20 feridos. Luís Filipe ficou ligeiramente ferido e pôde continuar a cavalo: os seus filhos conduzem-no e, imperturbável, ovacionado pela multidão, continua a revista. Tal como Louvel, Fieschi e os seus cúmplices serão decapitados. Em contrapartida, não manifestaram a intenção de extinguir a Casa de Bourbon. Aliás, ser-lhes-ia difícil eliminar os cinco filhos do rei!

De facto, a agitação nunca mais parou; recomeça regularmente, de tempos a tempos; em 1832, em 1834 e ao longo de todo o reinado. A tal ponto que o soberano, que adorava passear incógnito pelas ruas de Paris com o arquitecto Fontaine, terá de renunciar a esses passeios. A família real, por insistência dos ministros, deve confinar-se o mais possível às Tulherias e ao seu Palácio de Neuilly.

Em Fevereiro de 1848, a monarquia de Julho atravessa uma crise simultaneamente económica e política. À semelhança de 1789, as colheitas foram más. A oposição política aproveita-se disso para prosseguir a campanha de banquetes em que os oradores, empenhados na luta para impor uma reforma eleitoral, se encarniçam contra o Presidente do Conselho, conservador, François Guizot.

A 21 do mesmo mês, o governo proíbe um novo banquete e um desfile previstos para o dia seguinte em Paris. A 22, manifestantes «dançados pelos agitadores republicanos» invadem a Madeleine, la Concorde, e conduzem uma guerra de «assédio e de escaramuças», acabando por cercar o Palácio dos Bourbons. Quando o governo ordena a ocupação militar da capital, é demasiado tarde. A 23, apesar da demissão de Guizot, as barricadas recomeçam a bloquear numerosas ruelas dos quarteirões centrais. Tudo assenta agora na atitude da guarda nacional, já muito imbuída das ideias de reforma. É a sua defecção que precipitará a queda do rei. Luís Filipe tem 74 anos. É um homem fatigado. A sua irmã Adelaïde, sua conselheira, falecera nos fins de Dezembro; Joinville e Aumale encontram-se na Argélia mas, sobretudo, a morte acidental do duque d'Orléans, tão sedutor, tão popular, em 1842, representa para a sucessão um vazio cruel. Uma abdicação em seu favor teria muito provavelmente salvo a realeza.

Entre os exaltados de 1848 encontram-se muitos operários. Esta nova classe social suporta condições de vida pouco invejáveis. Quando a economia está florescente, ela verga-se sob um trabalho muito duro, em cadência forçada. Quando a economia está em crise, fica reduzida ao desemprego e à miséria. Alguns anos depois, dois príncipes debruçar-se-ão longamente sobre esta questão crucial e vieram a publicar estudos que se fizeram notar: o conde de Chambord, chefe da Casa de França, e o conde de Paris, chefe da Casa de Orléans. Karl Marx, por seu lado, virá a publicar, durante o decénio de 1850-1859, *Les Luttes de Classes en France.*

A CAMINHO DO SEGUNDO IMPÉRIO

Enquanto o ramo mais novo dos Bourbons toma o caminho do exílio e se refugia de novo em Inglaterra, a revolução alastra a uma parte da Europa. O trono austríaco vacila e apenas será salvo pela abdicação de Fernando I em favor do seu sobrinho Francisco José, um arquiduque de 18 anos. A Hungria entrou no movimento de revolta contra o imperador, tal como o reino da Lombardia-Venécia. Finalmente, a Alemanha não foi poupada.

Em França, a Segunda República teve muita dificuldade em impor-se. No mês de Junho deste mesmo ano de 1848, uma nova insurreição ensanguentou

Paris. Desta vez, o governo mostrou muito menos respeito pela vida humana do que tinha tido Luís Filipe. O rei recusara fazer abrir fogo sobre os Franceses e não houve senão um milhar de mortos. Os republicanos, esses, não poupam os revoltosos que se lançam na violência, matando Mons. Affre, o arcebispo de Paris, e quatro generais. Contar-se-ão 12 000 vítimas.

Com Luís Napoleão Bonaparte, o sonho imperial desperta o entusiasmo dos Franceses. Três anos depois de ter sido eleito presidente, o sobrinho do «herói» faz o seu golpe de Estado. Um ano mais tarde, é proclamado o Império. Estamos em 2 de Dezembro de 1852. Começam em breve os atentados e o imperador não terá nada a invejar a Luís Filipe. Os conspiradores são principalmente italianos. O que invocam eles para justificar a sua acção: o princípio das nacionalidades, a ocupação de Roma pelas tropas francesas desde 1849, enquanto a ocupação austríaca impede a unidade italiana.

Citemos primeiramente os complôs da *Reine-Blanche*, do Hipódromo e da Ópera-Cómica em 1853, depois em 1855 o de Pianori que tenta abater o imperador com uma pistola. Em Junho de 1857, a polícia prende Paolo Tibaldi que, com dois cúmplices, projectava assassinar o soberano. O mais célebre dos atentados do Segundo Império continua a ser o de Felice Orsini, perpetrado em Janeiro de 1858 quando Napoleão III e a imperatriz Eugénia se dirigiam à Ópera, situada ainda na Rua Le Peletier. As três bombas lançadas farão 12 mortos e 144 feridos. O bicorne do imperador é trespassado de lado a lado e o vestido de Eugénia manchado de sangue. A conselho do comissário de serviço, irão apesar de tudo à Ópera onde serão ovacionados. Este drama terá, no entanto, o resultado antecipado, já que conduzirá à aproximação com Cavour, que manobra a favor da unidade italiana. Terá como consequência as batalhas mortíferas de Magenta e de Solferino, que infligirão 10 000 mortes aos franceses e 17 500 aos franco-sardos.

Finalmente, durante a Exposição Universal de 1867, o patriota polaco Berezowski escolheu a revista das tropas de Longchamps para disparar sobre Alexandre II da Rússia, salvo graças à intervenção do escudeiro Firmin Raimbaud. Já interpelado pelo advogado republicano Charles Floquet com a célebre fórmula: «Viva a Polónia, Senhor!», o czar teria regressado imediatamente a São Petersburgo se a imperatriz o não tivesse convencido a ficar. Todavia, em 1870, Alexandre II manterá a sua neutralidade, fazendo talvez inclinar o resultado da guerra. De facto, o Segundo Império desmoronar-se-á em Setembro sob os golpes da Prússia de Bismark, que deste modo se vinga dos acontecimentos de Berlim de 1806 e vai concretizar a unidade alemã a 18 de Janeiro de 1871 na Galeria dos Espelhos do Palácio de Versalhes. Deste conflito derivarão os de 1914 e de 1940.

Quanto ao espírito revolucionário e à raiva de destruição de uma parte da população, reencontrar-se-ão em França, na Primavera de 1871 com a Comu-

na, desencadeados em várias grandes cidades. Quando chegam os primeiros dias de Verão, Paris oferece aos príncipes regressados do exílio e aos estrangeiros curiosos um verdadeiro espectáculo de desolação. Se numerosos monumentos serão reconstruídos pela Terceira República, o Palácio das Tulherias, onde tantos acontecimentos nacionais se tinham sucedido desde a chegada, em Outubro de 1789, de Luís XVI, de Maria Antonieta e dos seus filhos, será demolido em 1882.

Na sua brilhante obra *Le XIXe Siècle, l'Éclat et le Déclin de la France*, Gabriel de Broglie fala de «a expressão inelutável de uma corrente profunda e permanente, um demónio que não cessaria de agitar diante da sociedade francesa fascinada o espectro da *revolução*.»[9] A seus olhos, «a Revolução de 1830 continua a ser o protótipo da revolução parisiense e política, tendo como pano de fundo barricadas sustentadas pelos tipógrafos e pelos alunos da Escola Politécnica. O seu desfecho em monarquia burguesa não esgotou a corrente que produziu as insurreições de 1831, 1832, 1833, 1834 e 1839. A convulsão de 1848 teve uma outra amplitude»[10].

E, mais adiante, acentua: «A Revolução de 1848 teve uma profunda repercussão nas zonas rurais onde uma depressão dos preços na produção e uma baixa dos rendimentos causavam estragos. Ela surgiu, nos seus começos, como a grande ocasião de libertação das massas rurais, o culminar das emancipações de 1789 e de 1830.»[11]

REPÚBLICA OU MONARQUIA?

Os republicanos de 1870 tinham querido a continuação dos combates. Uma vez mais, isto virá a custar caro: a indemnização de guerra ascende a cinco mil milhões de francos, que um empréstimo nacional permitirá pagar muito mais rapidamente do que o previsto: em Setembro de 1873, as últimas tropas de ocupação abandonarão o solo nacional. Tendo fracassado o restabelecimento da monarquia, previsto pelos autores da nova Constituição, a República radical triunfa. Desde então, a França prossegue na sua profunda mutação política e social. O centenário da Revolução será celebrado com esplendor, em 1889... O nosso país, tal como os seus vizinhos, não escapará às vagas de anarquismo que farão ainda numerosas vítimas, tanto entre os dirigentes republicanos como entre os reis e os príncipes.

Por isso, quer seja por revolta social, quer pelo gosto da destruição ou pela luta nacionalista, o século XIX surge mais do que claramente como o século de uma contestação directamente procedente da Revolução de 1789. No prefácio da sua última obra, *Trois fins de règne*, Henri Amouroux evoca, a propósito dos Franceses, «esta mobilidade de carácter, esta inconstância nas

escolhas que Tocqueville já descrevia e que os torna tão difíceis de governar, já que, entre eles, o desencanto sucede muito rapidamente aos entusiasmos das noites de vitória.»[12] Não tinha Alexis de Tocqueville nascido sob o Primeiro Império e morrido sob o Segundo!

Dominique Paoli,
Historiadora e jornalista

XXII

DA REVOLUÇÃO FRANCESA À REVOLUÇÃO DE OUTUBRO

A Revolução Francesa constituiu durante mais de um século o acontecimento fundador, a referência para todos os que se opunham a uma monarquia dita «absoluta» e, mais ainda, a uma ditadura pessoal ou a uma autocracia tal como a conhecia a Rússia czarista. Ela oferecia, com efeito, o exemplo de um ciclo político que envolvia um processo constitucionalista, proclamava a abolição dos privilégios e estabelecia os direitos do homem e do cidadão e depois presidia à eleição de uma Assembleia Constituinte, bifurcava para uma República que se transformou rapidamente em ditadura terrorista de um clã e, por fim, de um homem que acabou por cair no Termidor. Este processo conheceu mesmo um codicilo: em 1795-1796, Gracchus Babeuf e os seus amigos tentaram articular a ditadura política revolucionária com uma revolução social assente na abolição da propriedade privada e na instauração da «igualdade real». E mesmo que a conjura dos Iguais tenha fracassado, ela tornou-se, tanto para Marx quanto para Lenine, o acontecimento precursor do comunismo moderno.

Ao longo de todo o século XIX, o pensamento dos revolucionários europeus, e em particular dos revolucionários russos – marxistas, socialistas revolucionários ou anarquistas –, foi dominado pelas aspirações da Revolução de 1789: igualdade de direitos do cidadão, liberdade de expressão e de reunião, estruturação de um regime constitucional, eleição de uma Assembleia Constituinte. Desde os anos de 1840, a discussão entre os revolucionários russos colocava-se em termos de analogia entre «jacobinos» e «girondinos». E no seu manifesto *La Jeune Russie*, de 1862, alguns destes revolucionários, que se opunham aos liberais mas também aos populistas, proclamavam-se eles mesmos «jacobinos-blanquistas»[1]. Ainda em 1902, o debate fez estragos entre Plekhanov – o chefe do Partido Operário Social-Democrata da Rússia (POSDR) – que criticava os atentados individuais em benefício do Terror da Revolução Francesa, e os socialistas revolucionários, revoltados com a ideia da utilização da guilhotina na Rússia[2].

A história do bolchevismo começa, mais propriamente, no Verão de 1903, quando do II congresso do POSDR, cuidadosamente organizado por Lenine e seus sequazes, entre os quais o jovem Lev Trotski. Chegado

ao congresso como entusiasta partidário do seu líder, Trotski é rapidamente confrontado com as incessantes intrigas que Lenine tece para se apoderar do monopólio da direcção do partido e nele impor as suas ideias mais radicais. Em breve desiludido, Trotski, que representa os socialistas da Sibéria, presta contas aos seus mandantes num relatório famoso. Depois de ter denunciado a «Wille zur Macht, a "vontade de poder" que inspira o camarada Lenine», ele continua:

> A luta pelo poder revestiu-se de um carácter de princípio. Foi, por assim dizer, despersonalizada. Isto era uma consequência do sistema [de Lenine]. O «estado de sítio» [no seio do partido] sobre o qual Lenine insistiu com uma tal energia, exige um «poder forte». A prática da desconfiança organizada exige uma mão de ferro. O sistema de terror é coroado por um Robespierre. O camarada Lenine passou mentalmente em revista os membros do Partido e tirou a conclusão de que esta mão de ferro não poderia ser senão a dele. E teve razão. A hegemonia da social-democracia na luta libertadora significava, segundo a lógica do «estado de sítio», a hegemonia de Lenine sobre a social-democracia [...][3].

Depois, a propósito da eleição da direcção do partido, Trotski denuncia «a luta de princípio entre a táctica da ordem constitucional normal e a táctica do "estado de sítio" reforçado pela ditadura». Finalmente, referindo-se explicitamente à Revolução Francesa, Trotski sustenta uma longa acusação contra Lenine a propósito da evolução do *Iskra*, o jornal do partido:

> Em breve, dois terços da redacção foram reconhecidos como suspeitos. Na Montanha ortodoxa [leninista] começou um processo de autofagia. "A Pátria em perigo! *Caveant consules!*"; e o camarada Lenine transformou o modesto conselho [de redacção] num Comité de Salvação Pública todo-poderoso, a fim de tomar sobre si o papel do Incorruptível. Tudo o que se encontrava atravessado no seu caminho devia ser varrido. A perspectiva da destruição da montanha iskrista não conseguiu deter o camarada Lenine. Tratava-se simplesmente [...] de instituir sem resistência uma «república da virtude e do terror.
>
> A ditadura de Robespierre por intermédio do Comité de Salvação Pública não podia sustentar-se se não se seleccionassem pessoas fiéis dentro do próprio Comité e se não se colocassem em todas as funções importantes do Estado criaturas do Incorruptível. Se assim não fosse, o ditador todo-poderoso teria ficado suspenso no ar. A

> primeira condição foi obtida, na nossa «robespierrada» caricatural, pela liquidação da antiga redacção. Foi igualmente assegurada uma segunda condição: selecção apropriada dos membros do Comité central e instituição do filtro da «unanimidade» e da «cooptação mútua» [...].
>
> Eis, camaradas, o aparelho administrativo que deve governar a república da «virtude» ortodoxa e do «terror» centralista.
>
> Semelhante regime não pode durar eternamente. O sistema do Terror desemboca na reacção. O proletariado parisiense tinha elevado Robespierre, esperando que este o iria tirar da miséria. Mas o ditador deu-lhe execuções a mais e pão a menos. Robespierre caiu e arrastou na sua queda a Montanha e, com ela, a causa da democracia em geral[4].

Se, em 1903, Trotski já tinha uma soberba pena polémica, vê-se quanto a sua concepção da política, mesmo revolucionária, se reportava ainda à fase democrática da Revolução Francesa, enquanto a sua acção se situava no quadro da social-democracia marxista alemã. Em 1917, ele irá ligar-se ao novo Incorruptível e será, a partir de 1923, vítima do processo de «autofagia» que, no entanto, tinha denunciado 20 anos antes.

Inaugurada ao som do canto da Marselhesa, a Revolução Russa de Fevereiro de 1917 segue, até ao Verão, uma vertente democrática e constitucionalista. Mas a partir de 7 de Novembro de 1917, é a Revolução de Outubro que se torna o acontecimento de referência de um novo período revolucionário e do conjunto do movimento comunista.

Em Agosto de 1917, o governo de Kerenski ainda se encontra dominado pela fase republicana da Revolução Francesa, mas a situação russa segue em breve a evolução esboçada em França em Outubro de 1791, caracterizada por um clima de guerra e de estado de sítio; emergem fenómenos característicos: polarização nos extremos, centralidade da figura do inimigo – o inimigo do povo – e da noção de contra-revolução, obsessão do complô e da traição, designação de suspeitos. Outros tantos temas desenvolvidos à saciedade por Lenine.

Todavia, este acelera as fases a ponto de as fazer sobrepor. No Verão de 1917, incitando aos motins no exército, à formação de sovietes entre os soldados da guarnição de Petrogrado controlados pelos bolcheviques e à constituição de uma Guarda Vermelha, Lenine inaugura esta «revolução soldadesca» denunciada por Boris Pasternak no *Doutor Jivago*, e bem próxima dos batalhões federados do Verão de 1792.

Incitando veementemente, desde de Setembro de 1917, os seus camaradas a preparar uma insurreição e um golpe de Estado e apoderando-se, em 7 de

Novembro, do Palácio de Inverno – onde estão instalados os ministros do governo provisório – com o apoio da populaça, Lenine reedita o ataque às Tulherias de 10 de Agosto de 1792, colocado pela primeira vez sob o signo da bandeira vermelha.

Ao instaurar, em 7 de Novembro, um poder duplo – um, legal, da Assembleia Constituinte em vias de eleição, e outro, que ele sustenta ser o único legítimo, dos activistas revolucionários e de rua –, Lenine plagia os jacobinos e a Comuna de Paris de 1792. Ao fundamentar a sua legitimidade sobre paradas crescentes e permanentes no quadro de uma competição feroz pelo poder entre revolucionários, e amarrando ao pelourinho os seus concorrentes, Lenine inspira-se na luta encarniçada entre jacobinos, girondinos, *enragés* e indulgentes.

Enquanto o Comité de Salvação Pública tinha instaurado, em 6 de Abril de 1793, a ditadura de um grupo de activistas – os jacobinos – que resultou em benefício de um ditador – Robespierre – Lenine criou, em 7 de Novembro de 1917, o Conselho dos comissários do povo, formado unicamente por bolcheviques e colocado sob o seu controlo cada vez mais autocrático.

E, se Robespierre abandonara a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 pelo reino da Virtude, Lenine, diante da Assembleia Constituinte russa, em 18 de Janeiro de 1918, proclama a Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador, que aboliu os direitos do homem na Rússia. Com esta simples diferença: no Termidor de 1794, a Convenção tem a última palavra contra Robespierre, enquanto na Rússia, Lenine faz dispersar a Assembleia pela força.

Todavia, para este, a parte mais significativa da Revolução Francesa continua a ser o que o historiador Jacob Talmon designa como «democracia totalitária», inaugurada pela ditadura do Comité de Salvação Pública – com o apoio dos *enragés* e da Comuna de Paris –, a instauração da lei dos suspeitos, do Tribunal Revolucionário e do Terror. O historiador Guglielmo Ferrero, em *Les Deux Révolutions Françaises* (1951) resume-a da seguinte maneira: «Por espírito revolucionário, deve-se entender o desejo e a esperança de se apoderar do poder fora de qualquer princípio de legitimidade, de se apoderar pela força e de o exercer pelo terror.»

O símbolo do terror francês é, bem entendido, a guilhotina. Na sua *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, Jean Jaurès dá dela, sob o título «A arbitragem da guilhotina», uma definição bem surpreendente para um homem tão democrata e pacífico:

> Quando um grande país revolucionário luta ao mesmo tempo contra as facções internas armadas e contra o mundo, quando a menor hesitação ou o menor erro podem comprometer talvez durante

> séculos o destino da nova ordem, aqueles que dirigem este imenso empreendimento não têm tempo para congregar os dissidentes, convencer os seus adversários. Não podem abrir espaço ao espírito de disputa ou ao espírito de esquemas. É necessário que combatam, é necessário que ajam e, para conservarem intacta toda a sua capacidade de acção, para não a dispersarem, encarregam a morte de fazer à volta deles a unanimidade imediata de que carecem. A revolução não era mais, nesse momento, do que um canhão monstruoso, e era necessário que esse canhão fosse manobrado sobre o seu alvo, com segurança, com rapidez e decisão. Os serventes não tinham o direito de se querelar. [...] A morte restabelece a ordem e permite continuar a manobra[5].

Ignoro se Lenine leu este trecho sobre a guilhotina, mas ele vê neste engenho um utensílio politico bem medíocre. A partir de Setembro de 1917, antes mesmo da sua tomada do poder, escreve a propósito dos capitalistas e dos ricos em geral: «A guilhotina *não era senão um* espantalho que quebrava a resistência *activa. Isso não nos basta.* [...] Devemos quebrar a sua resistência *passiva* [...]. Não devemos unicamente quebrar toda a resistência, qualquer que ela seja. Devemos ainda *obrigar as pessoas a trabalhar* no quadro da nova organização do Estado»[6]. O que se seguiu é bem conhecido: terror contra toda a oposição, descriminação e extermínio de categorias inteiras de população, utilização da fome como arma política.

Aliás, um dos primeiros reflexos de Lenine depois de 7 de Novembro de 1917 é o de assimilar à Vendeia de 1793 os cossacos do Don que se organizaram de maneira democrática e autónoma; em 24 de Janeiro de 1919, dá a ordem de «descossaquizar»: [...] terror maciço contra os ricos cossacos que deverão ser exterminados e fisicamente liquidados até ao último»[7]; ordem semelhante à da Convenção contra os vendeanos, e cuja aplicação, no terreno, se assemelhará muito à acção das colunas infernais.

Em Julho de 1918, Lenine manda matar o Czar, a família e os parentes. E, como em França, o assassinato do soberano constitui um elemento primordial do desencadeamento da guerra civil nacional.

Finalmente, o expansionismo revolucionário alimentado pelo internacionalismo e a criação em 1919-1920 da Internacional Comunista, que apela à guerra civil internacional, encontram, no espírito de Lenine, raízes no famoso decreto votado pela Convenção em Dezembro de 1792: «A nação francesa declara que tratará como inimigo o povo que, recusando a liberdade e a igualdade, ou renunciando a elas, queira manter, restabelecer o príncipe ou tratar com ele e com as castas privilegiadas, obriga-se a não subscrever qualquer tratado e a não depor as armas senão depois da con-

solidação da soberania e da independência do povo no território do qual as tropas da República tenham entrado, e que tenha adoptado os princípios da igualdade, e estabelecido um governo livre e popular.» É em nome deste tipo de princípios que o Exército Vermelho invade, sem sucesso, a Polónia em 1920, mas com sucesso a Ucrânia em 1918 ou a Geórgia em 1921, para aí impor a sovietização.

O pensamento e a acção de Lenine não foram por certo e unicamente determinados pelo exemplo único tutelar da Revolução Francesa. Lenine dessedentou-se também copiosamente nas fontes do marxismo e da utopia revolucionária russa – em particular Tchernychevski e Netchaïev. Todavia, é claro que os bolcheviques se encontravam imersos nesta memória jacobina e se qualificavam correntemente a si mesmos como «jacobinos proletários».

Se, para legitimar o seu poder, Estaline abandonou qualquer referência ao jacobinismo para o substituir pelo leninismo, nem por isso ficou menos marcado pela Revolução Francesa; passou do terror comum para o grande terror de 1937-1938, tal como Robespierre passara dos massacres de Setembro de 1792 ao grande terror de Junho-Julho de 1794; adoptou durante um certo tempo uma posição centrista entre gente de direita e de esquerda, tal como Robespierre arbitrava entre *enragés* e indulgentes.

No entanto, aí acabam as analogias que muitas vezes orientaram a conduta dos dirigentes bolcheviques. Com efeito, mesmo na sua fase mais extrema, estão ausentes da Revolução Francesa duas características fundamentais do bolchevismo: a ideologia – o marxismo –, tornada dogma e ortodoxia marxista-leninista; e a organização de revolucionários profissionais. Ora, é a articulação desta ideologia e desta organização que preside ao nascimento do Partido Bolchevique, primeiro núcleo totalitário, transformado em movimento de massas em 1917, depois partido-Estado totalitário, especificidade do século XX.

Mas a Revolução Bolchevique não tinha por isso esgotado a sua relação com a Revolução Francesa. A sua morte simbólica, marcada pelo «Relatório Secreto» de Nikita Khruchtchev por ocasião do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, assemelhou-se estranhamente à dos jacobinos terroristas. Esta manobra política, cuidadosamente orquestrada pela direcção soviética, aproxima-se, a ponto de se confundir, com uma manobra protótipo efectuada 160 anos mais cedo. Com efeito, depois da queda de Robespierre, a Convenção, largamente cúmplice do terror de massa – sobretudo da Vendeia –, preparou e conduziu o processo do sinistro Carrier, organizador dos afogamentos de Nantes[8]; a condenação desse bode expiatório e a sua execução constituíam o objectivo que lavaria a Convenção de toda e qualquer responsabilidade. E, como por acaso, o

grande terrorista Fouché deitou mão ao processo e, ironia da história, com a participação involuntária de Gracchus Babeuf e do seu panfleto de 1794 sobre o «populicídio» vendeano[9].

Ora, da mesma maneira que este processo foi coroado de sucesso, permitindo a numerosos terroristas fazerem uma carreira política sob o Consulado e sob o Império, o «Relatório Secreto» permitiu ao conjunto da *nomenklatura* soviética, inclusive a do KGB, de prosseguir na sua carreira. Operário metalúrgico que não tinha praticamente frequentado a escola na sua juventude, Khruchtchev ignorava certamente tudo do processo Carrier, mas o seu instinto seguro de grande criminoso político levou-o a reeditar uma manobra já experimentada para assegurar a amnistia a toda uma classe política e impor a amnésia ao conjunto da sociedade[10].

Em 29 de Janeiro de 1891, Clemenceau declarava: «A Revolução é um bloco», constrangendo assim todos os republicanos a solidarizarem-se com o conjunto dos episódios da Revolução Francesa, a despeito da diferença da sua natureza, bem demonstrada por historiadores como Guglielmo Ferrero, François Furet ou, mais recentemente, Patrice Gueniffey. Por sua vez, Lenine e depois Estaline obrigaram todos os comunistas a defenderem sem condições a Revolução de Outubro e a URSS, até ao ponto de caucionarem crimes bem mais consideráveis do que aqueles que foram cometidos em 1792-1794 e que fizeram do século XX o século do totalitarismo.

STÉPHANE COURTOIS,
Director de pesquisa no CNRS (Sophiapol-Paris-X)

XXIII

OS JUDEUS E A REVOLUÇÃO FRANCESA

«É necessário tudo recusar aos judeus como nação, e tudo conceder aos judeus como indivíduos. É necessário que eles não constituam dentro do Estado nem um corpo político nem uma ordem; é necessário que eles sejam individualmente cidadãos.» Esta fórmula do conde de Clermont-Tonnerre, pronunciada aquando do debate na Assembleia, em 23 de Dezembro de 1789, sobre a questão da cidadania, resume bem a principal ambiguidade da Revolução Francesa a respeito do judaísmo. Trata-se aqui de colocar o judeu num exílio solitário, e já não colectivo, pondo de novo em causa o próprio processo histórico do povo judeu e dos seus fundamentos religiosos. Enquanto as nações se consideram como políticas e relegam a religião para o universal, o povo judeu fundamenta-se sobre uma aliança religiosa e põe de lado a política porque «demasiado universal». A emancipação outorgada aos judeus é condicionada por este abandono daquilo que define o próprio judaísmo, como seja o elo entre uma nação, uma terra e uma lei (a Torah), dito de outro modo, um contrato que obrigam a romper. Não é senão com a condição de trocar este compromisso multissecular por um acordo individual que o judeu pode aspirar à igualdade ou ao respeito dos seus ritos e costumes. Tais são os termos do pacto proposto aos judeus pela Revolução Francesa para aceder à cidadania (tanto aos seus direitos como aos seus deveres).

A essência profundamente trágica de uma abordagem individualista do judaísmo encontra-se na origem de todos os mal-entendidos modernos sobre a «questão judaica». Ela leva consigo, a par de uma vontade de «regeneração física, moral e política dos judeus» (para retomar a expressão do ensaio do abade Grégoire), as sementes de todas as dores do povo judeu nos dois séculos que se sucederam à Revolução. A ideia revolucionária vital de se erigir em acontecimento fundador de uma nova realidade que forja o sentido da história colocava o povo judeu diante de um dilema: renunciar a uma pertença colectiva frequentemente vivida como um fardo em benefício de uma identificação religiosa pessoal definida como uma escolha. A tentação da melhoria de um estatuto precário é evidente, mas por detrás dela há uma outra revolução, a de definir o judaísmo unicamente como uma

religião, como um culto, ou como uma série de práticas da vida quotidiana descobrindo as suas fontes num passado longínquo. Basear a relação do judeu com o seu património sobre uma filosofia individualista que define a liberdade como uma escolha é não somente um erro mas um novo perigo que se coloca sobre a cabeça. Não se trata aqui de uma conversão animada pela fé, mas de uma «transacção» que apresentam à nação judaica: dissolver-se enquanto povo para sobreviver enquanto indivíduos. Os defensores desta ideia estavam, sem dúvida, animados dos melhores sentimentos colhidos do cadinho da filosofia das Luzes. Todavia, inscrever o judaísmo no campo da tolerância procede do eticamente intolerável. Pois, como conciliar esta exigência de um desmembramento nacional com a verdade histórica na qual os fundamentos da moral, sobre os quais repousa esta vontade de universalismo, encontram a sua origem nos valores instaurados por este povo enquanto povo e graças à expressão mais forte da sua vontade colectiva? A ética dos Dez Mandamentos, o seu profundo universalismo, apenas tem sentido porque ela nasceu de uma nação em guerra contra a idolatria. Não podia realizar-se por meio de indivíduos, mas unicamente por meio de um povo que dava cumprimento a um destino. Projectar os judeus neste universalismo moderno cindindo-o dos seus fundamentos nacionais ia revelar-se como sendo a origem trágica do reacender de um ódio antigo para com os filhos de Israel, ou, em breve, Israelitas.

A emancipação dos judeus a partir da Revolução é acompanhada por dois flagelos até então desconhecidos sob este novo rosto: a assimilação e o anti-semitismo moderno. A aquisição de direitos e de deveres implica mudanças de comportamento e de aparência. Doravante, o judaísmo passa a enunciar-se sobre os modos da identidade e da comunidade e já não sobre os da nação e da pertença. O judaísmo tornar-se-á no decurso do século XIX uma questão para a qual o mundo moderno terá de descobrir por fim uma solução. Não se trata aqui de nos questionarmos sobre o mistério de Israel, mas de colocarmos de novo em questão a perenidade de um grupo de que não se compreendia o anacronismo da sua sobrevivência. A história do povo judeu opõe-se à visão de uma humanidade encontrando nela mesma as fontes da moral. Para o judeu, o código moral é imposto do exterior por uma força transcendente e irracional, e não como a consequência de uma autonomia de julgamento. A construção de uma identidade não constitui a garantia de uma conduta moral mas, pelo contrário, a expressão dos receios da perda de uma integridade resultando de uma longa transmissão.

O espírito das Luzes reivindica uma sociedade humana universal assente sobre a igualdade e sobre o que se designa por «fraterna aliança», vindo substituir-se à antiga aliança. Os reformadores desejam «libertar» os judeus dos seus males, muitas vezes atribuídos ao desprezo de que eram objecto.

O abade Grégoire descreve os defeitos dos judeus de uma forma dura: decadência física, corrupção do sangue, prática da usura, ódio aos outros povos, etc. O remédio proposto não consiste num regresso à glória passada deste povo, mas a sua integração na «família universal que deve estabelecer a fraternidade entre todos os povos». A regeneração do judeu consiste na sua dissolução numa totalidade abstracta. E, todavia, este abade teve o mérito de incluir a questão dos judeus no âmbito da política. Porém, o reconhecimento dos direitos dos judeus não se fará baseado na análise da sua tradição, mas a título do princípio de indiferenciação e de igualdade absoluta entre as religiões (art.º 10 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão). O debate na Assembleia é adiado por diversas vezes em razão do estatuto dos judeus de Bordéus. A lógica curiosa da emancipação desemboca no estabelecimento de uma diferenciação entre judeus e judeus no território francês. Há já excepções e reservas nos decretos de 1790 respeitantes aos judeus. Em 27 de Setembro de 1791, um decreto enuncia a emancipação de todos os judeus de França nos últimos dias da Constituinte.

Todavia, o juramento prestado pelos judeus concedendo-lhes a cidadania nem por isso os poupou às sevícias que o terror reservou aos praticantes da religião e aos financeiros. São postas em prática novas descriminações por Napoleão Bonaparte, preocupado em manter uma paz civil e contentar aqueles a quem a presença judia incomoda. A atitude do imperador é, pelo menos, ambígua porque, a par da famosa proclamação de 1799, em que ele se erige em precursor do sionismo político, não cessa de manifestar uma forte suspeição em relação à comunidade judaica e aos seus dirigentes. Esta a razão pela qual ele convoca, em 1806, uma Assembleia de delegados do judaísmo nomeada pelos prefeitos a quem impõe um questionário de fidelidade à pátria. Encorajado pela atitude dos delegados, reúne em 1807 o «Grande Sinédrio», nome do areópago de rabinos que estatuía na época do Talmude sobre a aplicação da lei. O objectivo desta reunião consiste em submeter todas as leis religiosas à autoridade do Estado. Esta decisão de princípio trará consigo a criação de uma nova instituição controlada pelo Estado, o Consistório, cujas atribuições são as de gerir os assuntos religiosos da comunidade. Esta estrutura, composta por notáveis, elege os rabinos e verifica a conformidade da vida judaica com as leis da República.

Mas ao lado desta institucionalização da comunidade, Napoleão promulga em 1808 o famoso «decreto infame» que estabelece importantes restrições à actividade dos judeus em França. Este decreto despoja os judeus de metade dos seus créditos, apenas os autoriza a praticar o comércio depois de terem obtido patentes especiais, não lhes permite instalarem-se na Alsácia e força-os à conscrição para o serviço militar sem direito de substituição, a não ser por um outro judeu. Este decreto não é aplicado aos judeus de Bordéus, e depois

outras excepções criam uma situação mais do que equívoca para o judaísmo, único visado por estas medidas. A emancipação nem sempre é bem acolhida pelos judeus de países ocupados pelos exércitos napoleónicos. Na Holanda, os judeus beneficiavam de uma autonomia cujo sentido era bem mais profundo do que a emancipação à francesa. Esta autonomia permitia-lhes, designadamente, conservar as suas tradições ao disporem de tribunais e de escolas. A autoridade dos rabinos não estava submetida à do Estado nos domínios respeitantes à vida social e às leis religiosas. Somente alguns judeus alemães, já preparados pelo movimento intelectual das Luzes, a *Haskala*, aceitaram a emancipação com entusiasmo.

Os meios judaicos ortodoxos rejeitavam a emancipação anunciadora para eles da desjudaização, porque ela se inscrevia num vasto empreendimento de secularização inerente à modernidade. A falta de distanciamento, simultaneamente nos costumes e nos lugares em que decorria a sua vida, representava um verdadeiro desafio para os rabinos na sua obra de transmissão do judaísmo, tanto das suas práticas como dos seus valores. A questão do casamento levantada quando do «Grande Sinédrio» constituía uma questão vital para os doutores da fé judaica colocados diante de um dilema insolúvel: a impossibilidade de não reconhecer o casamento civil quando unicamente a *Houpa* (casamento religioso sob o dossel nupcial) é admissível segundo a *Halakha*. A aparente abertura ao mundo exterior constituía um perigo para qualquer grupo minoritário, chamado a fundir-se na maioria, e *a fortiori* para os judeus, que tinham durante muito tempo suportado um estatuto de estrangeiros. A vontade de integração não correspondia a um desejo de abandono, mas a uma aspiração à calma e a uma aceitação na sociedade civil.

O processo de assimilação que se seguiu à emancipação procede de vários fenómenos ao mesmo tempo sociológicos, psicológicos e políticos. Não se trata de uma decisão tomada clara e conscientemente, mas da consequência de um caminho para o outro, que tem por finalidade a obtenção de um reconhecimento. A última fase deste movimento para o outro é a fusão num conjunto com um denominador comum vago. Sociologicamente, este fenómeno não tem nada de específico do povo judeu, mas o facto de que ele seja tornado possível por um sistema de trocas torna a assimilação do judeu mais «fácil» porque uma longa tradição o tornou mais apto a fazer trocas. Submetidos às perseguições, os judeus vão envidar todos os seus esforços em possuir tudo o que é rapidamente transmissível: o dinheiro e a informação[1]. O primeiro momento da assimilação é vivido como uma situação de troca. É apenas num segundo momento que a troca pressupõe o abandono e a perda de si mesmo. Psicologicamente, a vontade de assimilação procede de uma «privação de ser», sensação de um fechamento ou de uma insuficiência do judaísmo em responder a todas as expectativas ou

a todas as necessidades de um mundo em evolução. Esta carência não é compreendida como uma simples lacuna do sistema, mas como um defeito inerente ao próprio sistema, que só pode ser reparado pela sua rejeição. Esta «privação de ser» por vezes acentua-se ao levar ao ódio de si mesmo, cujos epifenómenos são hoje conhecidos. Politicamente, o processo desenvolve-se segundo um modelo de integração previsível. A participação dos judeus na política só pode realizar-se através de ideologias preconizando o desaparecimento ou o enfraquecimento dos corpos e das forças seculares da nação. Assimilar-se no plano político toma a forma de uma adesão a uma concepção do mundo que rejeita a tradição em benefício do espírito de reforma. O processo de assimilação acompanha, em termos políticos, a ideia de progresso, que será o motor das teorias universalistas do século XIX.

Mas é, sem dúvida, o aspecto económico da integração dos judeus que domina os espíritos. Eles estão associados ao sucesso da burguesia financeira pela presença de algumas famílias com nomes célebres. O dinheiro não é apenas um sinal, torna-se um mito portador de poder e carregado de sentido. A revolução industrial, destruidora do mundo antigo e dos seus valores tradicionais, é alimentada pela máquina financeira de que os bancos judeus são os investidores de fundos. Instala-se uma mitologia que servirá de terreno ao anti-semitismo moderno. Toussenel, socialista convicto, referir-se-á a «feudalismo» financeiro substituindo-se ao feudalismo territorial. Os judeus são as testemunhas desta vitória do económico sobre o espiritual no século XIX. A economia necessita das faculdades de adaptação e de especulação adquiridas por este povo ao longo de uma história movimentada, no decurso da qual foram obrigados a utilizá-las para se proteger e perdurar. Os grandes trabalhos de transformação da sociedade francesa como foram os transportes, a industrialização, os estaleiros urbanos são vividos como uma prova da dominação dos impérios da finança, prontos a tudo para se enriquecerem, servindo-se inclusivamente da ideia de progresso. A primazia da economia atrai sobre os judeus o ódio daqueles que se opõem às transformações por apego às raízes profundas da pátria, mas também daqueles que não vêem nisso mais do que uma estratégia de enriquecimento como efeito perverso da modernidade. O espírito de empreendimento atribuído aos judeus é interpretado como um desejo de destruir o tecido social e uma vontade de poder. Dito de outro modo, os judeus não têm necessidade de deterem o poder político, pois de qualquer modo detêm-no indirectamente através da economia. Ora, tanto na política como na finança, os judeus são pouco numerosos, ainda que certos nomes marquem os espíritos: Rothschild, Pereire, Worms, Fould ou Crémieux.

O processo de assimilação decorre à margem desta evolução da sociedade, mas ela serve-lhe de «guarda-chuva». Com efeito, esse processo diz

respeito ao que se convencionou designar por classes médias, animadas de uma vontade de progresso social, e não aos extractos mais pobres da comunidade judaica. Os estudos, a mobilidade, o espírito de iniciativa permitem ascensões rápidas, mas exigem também renúncias ao património cultural e espiritual do judaísmo. A construção de uma identidade social por meio de uma carreira nos grandes corpos do Estado, no exército, na justiça ou no ensino, realiza-se em detrimento de outras camadas identitárias. Certos meios revelam-se particularmente permeáveis para os judeus. É o caso das artes e da cultura em que numerosos judeus podem integrar-se graças a este «génio judeu» ao mesmo tempo universal e particular. A assimilação não é vivida por estes judeus como um abandono da herança ancestral, mas como uma abertura e uma adaptação. Contudo, os judeus abandonam os bancos da escola judaica, deixam de estudar a Torah em hebraico e já não conhecem os textos de orações. Os judeus descuram o Livro trocando-o pelos livros e pela imprensa. É aliás através da edição e da imprensa que a emancipação será mais efectiva, justamente pelos laços entre a finança e esta nova área com regras ainda indefinidas. A imprensa condiciona as opiniões políticas mas, se ela se encontra nas mãos de grupos financeiros, a explicação da existência de um controlo do Estado pelos judeus não tardará muito a aparecer.

O último elemento do processo de assimilação e, sem qualquer dúvida, o mais evidente, é a multiplicação dos casamentos mistos desde os primeiros anos que se seguiram à emancipação. A instauração do casamento civil facilita as uniões com cônjuges de uma outra confissão religiosa, mas a maior parte das vezes o resultado é o abandono de toda a prática religiosa, mais do que a conversão. A maioria destas alianças é consumada entre famílias burguesas e fazem parte de um movimento de ascensão social. O facto de ser aceite como cônjuge é descrito ingenuamente como um reconhecimento por parte da sociedade francesa. Ele inscreve-se na transição entre a sociedade fechada e a sociedade aberta, para retomar as expressões de Karl Popper[2]. O casamento misto representa, sem qualquer dúvida, a última vitória do individualismo, o triunfo de uma sociedade em que a escolha do homem se sobrepõe à origem e à pertença. O fim do *Ancien Régime* não consiste somente na perda dos privilégios, mas é também a decomposição de determinadas ordens, que organizam a vida quotidiana e os ciclos da vida. Para o mundo judeu, a lenta desintegração da sociedade rural não tem influência sobre o curso dos acontecimentos; ao contrário, a possibilidade de escolher um cônjuge não judeu representa um perigo vital. A endogamia constituiu sempre a arma mais eficaz de sobrevivência física de um povo exilado há aproximadamente 2000 anos. A modernidade fundamenta esta relação com o outro no casamento sobre a eliminação das diferenças, a ad-

missão do outro como parceiro potencial de uma vida. A responsabilidade toma um outro sentido, visto que já não se trata de assumir a herança das gerações precedentes, mas de fazer uma escolha autónoma, sem influência exterior.

O declínio da religião em nome do individualismo não é evidentemente a única consequência da emancipação. O que se convencionou chamar o desencanto do mundo, ou seja, a crença numa racionalidade a descobrir no curso da história, impõe-se de uma forma tirânica em todos os campos do pensamento. A transcendência, fundamento metafísico do judaísmo, é posta em causa por esta vontade de explicar o mundo, de encontrar nele regras ocultas a desvendar pelo discernimento e pela análise científica. O povo do segredo e do mistério defronta-se com a exigência do mundo inteligível e racional. A interpretação dos textos sagrados não dá resposta a esta exigência, mas apela ao diálogo, no qual o judeu encontra «sentido». A previsão pelo cálculo e a teoria de uma circulação total das ideias, dos valores e dos bens, que fundamentam o modernismo, derivam de um outro modelo. O indivíduo deve afirmar-se através do colectivo e a expressão da sua liberdade corresponde à sua capacidade de domínio do seu meio ambiente. O papel da sociedade moderna consiste em fornecer-lhe os utensílios para este domínio, ou, por outras palavras, de lhe disponibilizar o poder ou a força para dominar o mundo no qual ele vive. A ideia de que o universo está ordenado segundo um modelo construído não corresponde à antiga crença judaica de um mundo resultante de uma fractura, segundo a metáfora do palácio dos vasos partidos, retomada pela Cabala. A imperfeição é a própria essência desta visão e a expectativa da vinda do Messias não é concebida como uma aspiração à perfeição, mas como uma reparação. O modernismo e as suas ideologias genéricas desviam o messianismo judeu para a realização de uma humanidade abstracta e apelam a uma profunda aspiração à justiça por parte dos filhos deste povo. Foram numerosos os que, sem dúvida levados pela impaciência, se deixaram tentar por esta aceleração da história na época das grandes transformações do século XIX. Esta admiração exagerada fará com que, aos olhos de alguns, os judeus sejam culpados de todas as calamidades da modernidade.

A aventura da Revolução possui uma dimensão messiânica, que se reveste de contornos de apocalipse por ocasião das guerras napoleónicas. O magnífico romance de Martin Buber, *Gog et Magog*, descreve a recepção destes acontecimentos no imaginário popular das comunidades judaicas na Europa Oriental. Uma contra-tradição de falsos Messias orna a história judaica nos seus períodos mais negros. A desgraça constitui, sem sombra de dúvida, um motor ou um catalizador de uma potência excepcional. As ideologias revolucionárias apoiaram-se nesta força para dotar a sua acção do

dinamismo original. O antigo Midrash descrevia o nascimento do Messias no momento da destruição do Templo, na simultaneidade da pior das catástrofes. O messianismo revolucionário brotou desta mesma abordagem de uma esperança nascendo do desespero absoluto. Marx proporcionará talvez a formulação mais acabada desta teoria de um messianismo aurindo a sua força nas profundezas da miséria social, tornando-se esta num instrumento de mobilização universal.

A tolerância, o progresso, a felicidade, a igualdade ou a fraternidade constituem, em graus diversos, os valores sobre os quais o movimento revolucionário assenta. Estes conceitos não fazem parte da visão judaica da justiça, fundada sobre a lei (equilíbrio das forças e distribuição), a misericórdia (*gmilout hassadim*, e na expressão *gmoul* está contida a ideia de uma reciprocidade) e a generosidade (no sentido da doação desigual por definição) Mas, para lá destas divergências sobre a acepção da justiça, existe uma outra diferença muito mais importante: a vocação do homem sobre a terra. Cumprir um destino, uma missão ou uma promessa e não procurar encontrar a felicidade ou gozar os prazeres da vida. No judaísmo, não é a humanidade de amanhã que está no centro, mas um homem, filho do seu pai, descendente de uma geração precedente, elo de uma cadeia histórica e espiritual. A tentativa de inscrever a Revolução numa visão inspirada dos profetas deixa de lado a própria essência do profetismo, que podemos definir como um diálogo entre o humano e o divino, no momento em que a aliança se torna história e em que a sociedade deve aplicar a lei. O profetismo é, antes de qualquer outra coisa, uma palavra, por vezes um grito ou um apelo, mas nunca uma ruptura com o passado, bem ao contrário, é em nome do elo original que o profeta se exprime.

O processo de descristianização começado em França com a Revolução torna-se também o da desjudaízação progressiva, com a única diferença de que a outorga de certos direitos de que os judeus tinham sido privados depois de alguns séculos de perseguição e de provocações torna-o mais aceitável e, por isso mesmo, mais rápido. A desjudaízação desenvolve-se em várias fases, ainda que não se possa falar verdadeiramente de uma cronologia. A primeira é a «evolução» do culto. A instauração do Consistório engendra uma profunda modificação do desenrolar dos ofícios, indo da arquitectura das sinagogas ao vestuário dos oficiantes e à introdução de orações pela República e os seus dirigentes. A segunda é a deserção das sinagogas e das escolas, que culminará com a criação de um judaísmo liberal no final do século XIX, com o apoio tácito dos rabinos do Consistório, desejosos de voltarem a encher os templos. Esta defecção dos locais de culto corresponde, sem qualquer dúvida, a um declínio da fé na sociedade, mas para o judaísmo francês trata-se de um duplo fracasso porque a judeofobia não desapareceu

com a integração e, ao contrário, reveste-se de uma forma muito mais perigosa. A terceira etapa da desjudaízação consiste no que se pode chamar a «laicização» de alguns conceitos do judaísmo como os valores contidos nos Dez Mandamentos, que são oferecidos à humanidade considerada como reconhecendo nisso o papel determinante deste povo no progresso e na justiça. Esta generalização da moral judaica ao conjunto das nações já leva consigo uma das acusações principais do anti-semitismo moderno, ou seja, a conspiração posta em prática para «judaizar» a sociedade.

A Revolução Francesa não anulou o ódio aos judeus, mas engendrou uma nova forma deste flagelo, que tomará em finais do século XIX o nome de anti-semitismo. Procedendo tanto dos meios de direita como de esquerda, esta judeofobia já não estava centrada na culpabilidade da morte de Cristo, mas sobre a responsabilidade do judeu no advento do mundo moderno e dos seus males. O anticapitalismo junta-se à nostalgia do universo tradicional para denunciar a manipulação dos judeus, hoje irreconhecíveis por terem perdido os seus atributos exteriores. A teoria do complô judeu, que atingirá o seu apogeu na sinistra obra *Protocoles des Sages de Sion*, fundamenta-se na ideia de que a emancipação permite ao judeu dissimular-se, assemelhar-se aos gentios e tornar-se, portanto, muito mais perigoso. O anti-semitismo esforça-se por encontrar critérios para detectar o judeu: o carácter, a fisionomia, a raça, a depravação, etc. É no século XIX que a ideia de extermínio do povo judeu é formulada de forma concreta. Proudhon enuncia-o nos seus *Carnets*: «O judeu constitui o inimigo do género humano. É preciso remeter esta raça para a Ásia ou exterminá-la.»[3] Baudelaire faz-lhe também eco: «Bela conspiração a organizar para o extermínio da raça judia.»[4] O fenómeno do anti-semitismo moderno já foi descrito e analisado mas, se nos interrogamos sobre os seus fundamentos, não podemos deixar de fazer uma ligação com a filosofia das Luzes. Arthur Hertzberg no seu livro *The French Enlightenment and the Jews*[5] demonstra que o anti-semitismo moderno não constitui uma reacção à Revolução, mas faz parte integrante dela e que deve mais à doutrina de Voltaire, de Holbach ou Marat do que à teologia cristã.

A partir da Revolução, os judeus deixam de ser considerados como um povo no exílio, mas como pessoas dispersas que vivem esta situação de infelicidade na solidão. A origem nacional da dispersão é rejeitada. Desde então, um judeu laico é forçosamente internacionalista e um judeu piedoso obrigatoriamente renegado. O anti-semita acusa o judeu de não ver na política senão um meio de dominar o mundo e não uma arte de governar colocada ao serviço do Estado. A famosa expressão «o Estado dentro do Estado», acusação originariamente lançada contra os huguenotes, é usada pelo abade Grégoire e tornar-se-á a base desta crença num inimigo do interior

designado como bode expiatório. Os desenvolvimentos do anti-semitismo económico, político ou racial, são conhecidos e não interessa recordá-los aqui, mas é importante identificar-lhes as premissas. O anti-semitismo não constitui uma reacção à presença, mas um deslocamento do pensamento político, cuja fonte é muito querida dos teístas ingleses de naturalização, que consiste em biologizar a sociedade e a história. A origem política do racismo é a ideia revolucionária de que o direito repara a injustiça natural e que, se esta reparação fracassa, importa regressar à natureza. O teísmo avança a ideia de uma origem antinatural do judaísmo, designadamente no Egipto. Freud, aliás, recuperará esta ideia de uma origem não judaica do povo judeu.[6]

A Revolução Francesa, ao colocar o povo da aliança sob a tutela da «aliança fraterna», pretendia retirar-lhe o seu título de nação salvando os indivíduos. Mas a história restituiu-lhe a oportunidade de reencontrar na sua terra as glórias do seu passado. Esta esperança alimenta hoje as almas apaixonadas pela liberdade.

MICHAËL BAR ZVI,
Filósofo

XXIV

«LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE» OU A IMPOSSIBILIDADE DE SER FILHO

Algo na Revolução Francesa encontra a sua fonte no espírito cristão. A fraternidade – «Todo aquele que faz a vontade de Deus, esse é meu irmão» (Mc 3, 35) –, a liberdade – «A verdade vos libertará» (Jo 8, 32) –, a igualdade – «já não há escravo nem homem livre» (Gal 3, 28) – fazem parte, desde há séculos, da tradição cristã até ao ponto de esta Revolução, antes da viragem do Terror, suscitar o entusiasmo de numerosos eclesiásticos. O irmão dominicano Henri-Dominique Lacordaire, alguns anos depois dela, defendia ainda a compatibilidade entre a divisa republicana francesa e o espírito cristão até que se deu conta da utilização perversa das palavras cristãs pela República. É assim que ele, o arauto dos católicos liberais, o reconciliador da Igreja e do século, recorda em 1848 aos defensores do liberalismo que «entre o forte e o fraco, entre o rico e o pobre, entre o patrão e o escravo, é a liberdade que oprime e a lei que liberta.»[1]

E, de facto, duzentos anos mais tarde, o balanço político da divisa republicana não é bom: é falso no que respeita à liberdade, catastrófico quanto à igualdade e enganoso para a fraternidade. O que é que se passou então? Teria havido somente atraso na aplicação deste programa, como sublinham os republicanos que parece estarem de boa-fé? Ou então, a perversão dos valores cristãos ter-se-ia revelado inerente à antropologia dos revolucionários?

Enquanto se reclamavam dos valores evangélicos, os revolucionários, ao expulsarem Deus, separaram-se da fonte sem a qual não se podem reconhecer os frutos. Por isso, uma liberdade que não é outorgada por um Pai é um movimento incoerente; uma igualdade que não reconhece a escolha preferencial de um amor é enganosa e uma fraternidade que se autoproclame sem referência a uma origem comum é, muito simplesmente, falsa.

Querer matar o Pai pretendendo ao mesmo tempo guardar os valores legados por ele, é impossível.

A França esperava da celebração do bicentenário da Revolução um verdadeiro balanço político; não tivemos senão uma autocelebração que escondia mal a recusa de olhar a realidade política de frente. Portanto, impõe-se hoje

tentar compreender os fundamentos antropológicos da monarquia e da república, a fim de fazer um honesto inventário da situação política em França. Do lado da monarquia, há duas maneiras de militar: a primeira por pura nostalgia (é esta muitas vezes a postura de uma aristocracia que, pela sua atitude irresponsável, tem alguma coisa a ver com o fracasso da monarquia); a segunda consiste em recordar que há, na prática da filiação monárquica, um princípio de que o político não pode prescindir, correndo o risco de conduzir o mundo às portas do caos. Quanto aos republicanos, sem nos dizerem qual é o homem em que acreditam e a que aspiram, não podem fazer compreender o que se situa por trás destas três palavras sésamo (liberdade, igualdade, fraternidade) que se pretende abrirem a porta à felicidade.

Começaremos este estudo pela igualdade, porque nela reside o pecado original de toda a divisa. O desconhecimento da liberdade e da fraternidade encontra a sua fonte nessa falsa concepção da igualdade[2].

IGUALDADE

Em 28 de Setembro de 1791, um decreto da Assembleia Nacional Constituinte permitia a todos os judeus, vivendo no território francês, tornarem-se cidadãos franceses. Decreto de emancipação. Decreto de assimilação. Decreto de igualdade, de semelhança. Decreto de desaparição.

Por este acto, a Revolução Francesa fez o oposto de um acto político precedente no qual toda a história tinha encontrado a sua fonte, um decreto vindo do próprio Deus: «Eu vi a miséria do meu povo no Egipto e ouvi-o lamentar-se [...]. Eu desci para o livrar das mãos dos Egípcios (Ex 3, 7-8). Deus criou todos os homens no mesmo élan de amor, mas a história destes homens levou-o a fazer uma escolha. Esta escolha não comportava qualquer concessão, era radical e definitiva.

Radical, porque Yahvé não é um árbitro que considere todas as coisas em igualdade, toma a defesa, empenha-se e escolhe o seu campo. O Senhor conduz uma guerra e utiliza os procedimentos que escandalizam: «Yahvé endureceu o coração do Faraó» (Ex 14, 8). Acto incompreensível no nosso tempo de consenso em que se sonha com uma humanidade sem combatentes e de um Deus sem aspereza. Ora, Deus não é um árbitro, é um criador que ama e que se compromete por e nesse mesmo amor. Ele, origem de todas as coisas, escolhe o seu campo, conduz uma guerra quando é necessário, para defender aquele que tem necessidade de ser defendido.

Escolha definitiva porque o amor não se nega nunca (na política como fora dela). Se Deus fez esta escolha de amar Israel mais do que ao Egipto, esta escolha impõe-se a todos, inclusive a todos aqueles que não fazem parte desta

eleição, não porque dela sejam excluídos mas, ao contrário, porque também eles são implicados nesse decreto divino, por essa revelação divina que nos diz a nós alguma coisa sobre o seu amor. A consequência desta eleição dos judeus não é exclusão daqueles que não são judeus porque Yahvé escolheu o povo hebreu para guiar as outras nações: «Sou eu Yahvé [...] Destinei-te a ser a aliança do povo[3], a ser a luz das nações» (Is 42, 6).

Todo o acto político deve encontrar a sua fonte neste acto divino. Todo o acto político é um acto de amor, uma escolha preferencial[4].

Ora, ao escolher a igualdade para os judeus (e portanto recusando reconhecer-lhes este lugar à parte que Deus lhes conferiu), os revolucionários franceses recusam uma escolha política baseada no amor em benefício de uma natureza humana convertida, sem distância, em direito: os judeus são homens como os outros, *portanto* cidadãos como os outros. Os judeus *devem ser* como os outros, tal como propunha o abade Grégoire, em 1788, com o seu *Essai sur la Régénération Physique, Morale et Politique des Juifs.*

Porque os judeus não puderam entrar à força nessa semelhança que lhes apresentavam: «Tentámos lealmente, em todo o lado, fundir-nos com as colectividades nacionais que nos rodeiam, salvaguardando apenas a fé dos nossos pais... em vão somos patriotas fiéis, até mesmo em certos países patriotas exuberantes; em vão consentimos nos mesmos sacrifícios em dinheiro e em sangue que os nossos concidadãos; em vão nos esforçamos por exaltar a glória das nossas pátrias respectivas no campo das artes e das ciências, e em aumentar as suas riquezas por meio do comércio e das trocas...»[5], nós sabemos como foi resolvida esta impossibilidade da igualdade 150 anos mais tarde.

Uma vez que não puderam ser como *os outros*, era pois necessário fazer desaparecer fisicamente os judeus, única maneira de criar uma verdadeira igualdade entre os homens. E assim, o projecto político da igualdade irá desembocar na pior das barbáries. O que os revolucionários quiseram fazer (fazer desaparecer os judeus), Hitler conseguiu-o na Europa.[6] A restrição de Hezrl («a fé dos nossos pais»), que não lhe parece ser mais do que um detalhe, constitui, de facto, a chave da impossibilidade da assimilação. Enquanto se pedia aos outros povos franceses (Bretões ou Borgonheses) para se desprenderem dos privilégios ligados às suas terras (o que era aceitável para eles, já que este mesmo território passava a fazer parte do único território nacional), os judeus não podiam desprender-se de nada (a terra de um gueto não é uma terra). Eles deveriam ter vendido ao desbarato o que os fazia judeus, mas não se vende ao desbarato a fé dos seus pais.

Foi porque os judeus foram capazes de manter a filiação no cerne das suas vidas («a fé dos nossos pais») que eles não podem ser assimilados por um mundo em que as gerações passaram a ser espontâneas. Mas aqui a filia-

ção não se equipara à genealogia, os próprios pais são referidos a *outra coisa*, para não dizer a *Alguém*[7].

Não é apenas porque tinha nascido do seu pai que o rei reinava, isso não era senão o *modus operandi* da transmissão política. O *modus operandi* mais banal, mais frágil, o menos meritório possível e é por isso que ele constituía o único poder possível e legítimo, pois ninguém podia orgulhar-se de ser a origem dele[8]. Mas o dom do poder dependia de uma escolha superior, da mesma ordem do que o do povo hebreu *contra* o povo do Egipto. Esta escolha superior era um decreto divino a que era necessário dar assentimento.

Ao recusar simultaneamente a fonte de origem do poder e o *modus operandi* do nascimento, os nossos contemporâneos obrigam-se, portanto, a encontrar em si próprios, e em cada geração, as razões de exercer este poder. Encontram-se então condenados a uma eterna autojustificação do poder que exercem. São obrigados a escolher, eles mesmos, o seu próprio nascimento. O modo geracional (somos mais os filhos do nosso tempo do que os filhos dos nossos pais) é concomitante à Revolução Francesa. É por isso que era necessário que o rei morresse, mas também o seu filho, a fim de que não houvesse mais filiação.

A partir da Revolução, deixámos de ser os filhos dos nossos pais, somos da mesma geração. Tentamos encontrar por nós mesmos razões de existir pelo facto de que nascemos ao mesmo tempo. O tempo engendra-nos mais do que os nossos pais o fizeram. A primeira dessas gerações foi a geração romântica, a última foi a geração de 68 (entre elas, alternam-se dois tipos de geração, uma geração dos fundadores e uma geração sacrificada). *Exit* o nascimento, não existimos senão por bloco geracional. Ora uma geração não cria irmãos, cria indivíduos justapostos que passarão o seu *tempo* a tentar compreender o que os liga a esses outros indivíduos, que não são os seus irmãos, nem os seus pais, de quem todavia nasceram. É o princípio dos *sinais dos tempos*. À falta dos nossos pais, fala-nos o tempo e é necessário, segundo a expressão canonizada mesmo pela Igreja Católica[9], «ler os sinais dos tempos».

Nesta história, onde as gerações se sucedem diferenciando-se, cada uma de entre elas, num movimento que ela acredita ser generoso, quer que a seguinte seja composta não por herdeiros, mas por fundadores. Cada geração política quer que a segunda recrie o mundo. Grito desesperado dos pais que se apercebem de que não conseguiram de maneira alguma transmitir mais do que o vazio e o caos.

Cada sucessão de gerações sem herança possível não deixa qualquer possibilidade de escolha: por conseguinte, trata-se apenas de apressar a catástrofe, visto que nada é transmissível: desde os fascistas dos anos de 1930 à esquerda radical deste começo de milénio, trata-se realmente disso: apressar a catástrofe porque nada recebemos e nada podemos transmitir.

LIBERDADE

A melhor descrição de liberdade, pensada pelos modernos e aplicada pela Revolução Francesa, encontra-se, sem dúvida, na obra de Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*. Neste livro, onde a autora tenta honestamente fundar uma moral baseada sobre a liberdade, vejamos como ela descreve esta última: «[...] pretender o desvendar do mundo, querer-se livre, constitui um só e único movimento. A liberdade é a fonte de onde surgem todas as significações e todos os valores; é a condição original de qualquer justificação da existência; o homem que procura justificar a sua vida deve querer antes de mais e absolutamente a própria liberdade.»[10]

Estabelecer, como faz Simone de Beauvoir, a liberdade como fonte de toda a moral, é propor que a vida humana se assemelhe a esses parafusos sem princípio nem fim que giram indefinidamente e cuja própria visão provoca vertigem, já que o olhar não pode deter-se sobre coisa alguma, pois a curva é contínua, mas não conduz a lado algum. Mesmo que mais adiante, na sua obra, a autora esteja bem ciente do risco e recuse a ideia de que a liberdade seja «este átomo epicurista que deriv[a], não importa em que momento, não importa em que direcção»[11], não impede que, se nada fundamenta a liberdade, ela não pode, portanto, ter outras finalidades que não sejam ela mesma.

Ao decretar legislativamente que os homens nasciam livres por natureza e por direito, os revolucionários fantasiaram a natureza e atribuíram ao direito o que ele não pode fazer.

Apenas se é livre por dom e engana-se aquele que está convencido de que pode garantir a perenidade de um dom decretando que ele é natural ou proclamando o direito a ele. Um dom é muito mais perene do que a natureza (que dá e torna a tirar, a começar pelo primeiro dos seus dons que é a vida); quanto ao direito escrito, um outro escrito pode anulá-lo, aí reside toda a sua fraqueza. O que existe pelo escrito pode cessar de existir por meio de um outro escrito. Em contrapartida, o que é *dado* não pode ser *retomado*, visto que o dom é uma extensão de si mesmo que nunca pode ser recuperada. Se Deus nos criou livres, é porque Ele mesmo se deu e não pode retomar-se sem nos destruir e sem se destruir.

Se os homens nascem livres, é porque isso se faria naturalmente e é, portanto, contraditório decretá-lo por escrito. O que é escrito é justamente o que não é natural e tem necessidade desse escrito para existir.

Ao confundir e misturar as liberdades públicas (que existiam sob a realeza e de que o rei era o garante, pois que elas dependiam de ele manter a sua *palavra*, muito mais sólida do que o escrito) e a liberdade pessoal (cujo centro é a minha consciência), os revolucionários correram o risco de que elas se contradigam uma à outra e se impeçam de funcionar.

É o meu pai que me ensina a liberdade individual (em nenhum lado isto está escrito e todavia, desde a noite dos tempos, é assim) e é o rei que garante as liberdades públicas.

Foi um dos primeiros pensadores contra-revolucionários, Joseph de Maistre, que viu imediatamente que o problema da Revolução consistia no problema do escrito:

> Quanto àquele que empreende escrever leis ou constituições civis, e que julga que, porque as escreveu, pôde conferir-lhes a evidência e a estabilidade adequadas, quem quer que seja este homem, particular ou legislador, e que o digam ou não, fica desonrado, porque, dessa maneira, prova que ignora igualmente o que é a inspiração e o delírio, o justo e o injusto, o bem e o mal: ora, esta ignorância é uma ignomínia, ainda que toda a massa do vulgo aplaudisse[12].

Regressa agora à questão dos começos e das origens:

> Toda a instituição falsa escreve muito, porque sente a sua fraqueza, e procura apoiar-se [...], nenhuma instituição grande e real poderia estar fundada sobre uma lei escrita, já que os próprios homens, instrumentos sucessivos da instituição, ignoram aquilo em que deve tornar-se, e que o crescimento imperceptível é o verdadeiro sinal da duração, em todas as ordens possíveis de coisas[13].

A actual inflação legislativa, em que as leis se sucedem às leis que nem mesmo têm tempo de serem regulamentadas antes de serem anuladas por outras leis, constitui a prova de que até os legisladores já não acreditam naquilo que fazem[14].

O meu pai ensina-me a educar a minha consciência de homem livre. É ele que me faz entrar no mundo dos homens onde devo aprender a discernir o bem e o mal porque a liberdade é em primeiro lugar e antes de tudo a capacidade de, no momento crucial, dizer «sim» ou «não».

Desde sempre e em todos os tempos, homens e mulheres devem ter dito, e deverão dizer, «não» ou «sim» quando tudo à sua volta conspira para que se calem. Sob a pior das ditaduras ou sob o regime mais liberal, ninguém está exonerado do dever de se pronunciar a título pessoal.

O grave erro da teoria da liberdade republicana é o de ter feito crer que um regime de liberdades públicas (que se assemelha muito a este programa: «Nós ocupamo-nos de tudo, inclusivamente da vossa liberdade») possa instaurar a liberdade.

A liberdade é eminentemente pessoal e árdua. Ela é jorro intempestivo.

Não se exerce senão para cada um e em momentos específicos. O homem deve fazer raramente prova de liberdade mas, quando tem de o fazer, não deve desperdiçar essa oportunidade. Quando Jean-Paul Sartre escrevia: «Nunca fomos mais livres do que quando estivemos sob a ocupação alemã»[15], explicitava bem que a liberdade apenas se pode exercer face àquilo que a nega. Não existem países livres e países «não livres», somente os homens o são, ou não. Foi preciso uma grave ignorância do que é a liberdade neste mundo que se diz «livre» para ousar uma tal pretensão.

A ideia, segundo a qual um regime de liberdades públicas protege a liberdade individual, é um logro, não pode senão eventualmente garantir contratos que liguem os homens entre eles. Uma liberdade conquista-se, é nisso que consiste a sua própria essência. Pretender proteger a liberdade individual é aniquilá-la.

Há por detrás desta ideia de regime de liberdades públicas a ideia do progresso moral da humanidade e por conseguinte a negação da possibilidade do mal. Todo o mal não é senão um defeito que se vai poder erradicar por meio da educação ou da ciência que o Estado se encarrega de proporcionar a cada um. Tudo é susceptível de ser melhorado. O progresso vai balizar o caminho dos nossos filhos no sentido de um futuro melhor. Ora, não existe progresso moral (e ainda menos político) na história da humanidade. Este desconhecimento do mal, esta recusa em reconhecer que cada homem e cada mulher terá de lutar até ao fim dos tempos contra os mesmos – exactamente os *mesmos* – males que os seus antepassados, conduziu ao inferno esta humanidade liberta.

O rei não era o garante da liberdade do homem (não tinha essa omnipotência), mas garantia *as* liberdades públicas, as que permitiam o viver em comum numa negociação constante entre os súbditos.

«Súbdito» não significa apenas «submisso», mas significa também «existir graças a e por um outro». Existir *graças* a, é existir por *dom*. O termo «súbdito» não foi, politicamente, lido senão em termos de submissão. Ora, existe um outro elemento nesta palavra, que é *este outro* ao qual eu estou submetido. Um súbdito político existe porque um outro existe e, mais ainda, esse outro preocupa-se comigo e talvez queira mesmo que eu exista pessoalmente e politicamente. O súbdito existe porque alguém, além dele, o deseja. Ser um súbdito político significa, pois, existir politicamente pela vontade de um mais forte e de um mais poderoso e que este poder não serve em primeiro lugar para negar a existência do mais fraco, mas, antes, para lhe conferir a existência política. O que a República recusou foi o dom da graça da existência política. Mas, ao recusá-lo, criou cidadãos que apenas existem pelo facto de estarem ali. Postados. Sem qualquer justificação. Um cidadão está portanto ali postado, tal como o está um chinquilho num jogo,

a igual distância dos outros chinquilhos a ponto de uma máquina poder encarregar-se de os deslocar, de os levantar ou de os mudar de lugar. Já não é necessária a vontade humana nas relações dos chinquilhos entre eles.

Um súbdito, diversamente do chinquilho, nunca é anónimo, nunca é idêntico a um outro, porque ele existe por uma vontade humana. E compete a esta fonte garantir a minha liberdade pública, protegê-la e ser essa terceira pessoa que fará justiça quando ela for ameaçada.

No nosso sistema político actual em que conferimos a nós mesmos a nossa liberdade (tanto a liberdade interior como a liberdade política), que vale esta liberdade? Como posso ser eu mesmo o garante da minha própria liberdade? Que valor tem esta liberdade senão a própria liberdade que me dou a mim mesmo? Como posso conhecer o meu valor, e por conseguinte a minha liberdade, se mais ninguém além de mim a revela e me chama a ela?

E, finalmente, que relação mantenho com os outros, livres como eu? Se a minha liberdade me é atribuída por mim mesmo e se o meu próximo faz o mesmo que eu, é inevitável o entrechoque das liberdades ao ponto de reduzir a lei e o direito a esta falsa doutrina dotada de um falso bom senso: «A minha liberdade pára onde começa a do outro.» Que pobre liberdade, que mediocridade, que mesquinhez, que baixeza, quando a minha liberdade é tornar o outro ainda mais livre do que eu, lembrando-lhe quem lha conferiu. Não existe constrangimento entre as liberdades dos homens, mas sim comunicação mútua e interpelação constante.

FRATERNIDADE

Quem diz fraternidade diz forçosamente parentalidade comum. Não há dúvida de que é necessário que exista uma origem comum (ou pelo menos começo comum) para que haja elo fraternal. Ora, a República Francesa, ao negar o Pai dos Céus, ao guilhotinar o pai da nação, terá de ir encontrar noutro lado uma origem comum, com o risco de ter de a inventar. Será uma mãe, a pátria ou, melhor dito, a *matria* que gera e alimenta os seus filhos. Enquanto que a nação existia na pessoa do pai que lhe conferia a sua coerência, a pátria existe em função dos seus filhos, mãe possessiva que os dá à luz e os sufoca. Eles mesmos deverão estar prontos a morrer para a defender. Ora, não se dá a vida senão por amor e não se ama senão uma pessoa. Começa então a personificação da *matria*, o seu antropomorfismo: ela toma os traços de uma mulher generosa a quem se dá o nome de Marianne, uma invasão do solo passa a ser a violação da mãe-pátria que deverá ser vingada segundo as leis do sangue. Mas quanto a viver, trata-se antes de morrer: a única fraternidade proposta sela-se no levantamento em massa, na conscrição. Os filhos («*Allons,*

enfants de la patrie») só existem porque partem para a guerra. A fraternidade só é possível em fraternidade de armas.

Por muito que Marianne tenha sido representada generosa, com belos seios alimentícios, transformar-se-á com o passar dos anos em Medeia, mãe indigna que mata os seus filhos. A mãe que alimenta transformou-se num ogre. Quem ainda se atreve a dizer que morreria por ela?

No entanto, esta fraternidade nacional funcionou durante um certo tempo, teria mesmo continuado a funcionar se não tivesse existido, na origem, um vício de forma que torna impossível esta ficção. A ficção advém da decisão arbitrária de escolher o seu progenitor ou a sua progenitora. A tensão natural da República em relação ao universal permitiu, ao longo da história, substituir a nação pela Europa enquanto aguardava uma nova identidade, ainda mais vasta, ainda mais universal. Esta expansão para o universal onde o particular é apenas transitório (era necessário batermo-nos pela França); hoje, já não é necessário batermo-nos pela França mas pela Europa, enquanto aguardamos que nos digam que já não será preciso batermo-nos pela Europa, mas por...?), é a fuga permanente para diante do projecto republicano. De fraternidade nacional, foi portanto necessário passar a uma fraternidade cidadã, mais fluida, ilimitada[16].

Quando Alain Badiou, o mais republicano e o mais universal dos nossos filósofos, opõe singularidade universal e comunidade[17], propõe ao indivíduo estar só face ao universo, sem nenhuma possibilidade intermediária. Ora, se existe uma fraternidade universal, aquela que nos fez filho e filha de um mesmo Pai dos Céus, esta inscreve-se em comunidades particulares, em fraternidades particulares, *encarnações políticas* desta filiação *universal*. Ao recusar a comunidade, Alain Badiou recusa a encarnação e deixa o indivíduo, como um cosmonauta que, num universo sideral, negro e frio, se teria desligado do cordão que o ligava ao vaivém espacial. Não propõe ao homem senão um destino, que se perca no universo.

Hoje, ao negar a origem comum (a mãe-pátria já não tem qualquer sucesso junto dos republicanos), a República insistiu em manter a fraternidade, mas no sentido de solidariedade. Esta, puramente abstracta, uma vez que não assenta sobre qualquer laço real, propõe então abrir esta solidariedade a todos. Mas, neste universo abstracto, já não há súbditos (que são no entanto aqueles sobre os quais se podem efectivar reivindicações), já não há mais do que seres vivos que reclamam direitos de seres vivos. Ora o direito dos seres vivos exprime-se hoje de duas maneiras: a segurança do risco zero e o direito à felicidade: «Tomado na sua dimensão de ser vivo, o indivíduo tem menos direitos e deveres do que pontos de vulnerabilidade a segurar e capacidades de realização e de satisfação a optimizar.»[18] Encontramo-nos portanto no melhor dos mundos onde, ao ter apagado toda a dimensão do súbdito de-

pendente de alguém que lhe confere um direito, não restam senão vivos que reclamam direitos que ninguém lhes pode dar.

O mundo do *Ancien Régime* conhecia a fraternidade e são, muito curiosamente, os autores marxistas que melhor nos explicam como estas fraternidades medievais funcionavam, porque as suas análises socioeconómicas permitem descrever com precisão estes laços de solidariedade:

> As massas rurais, com todas as condições jurídicas confundidas (homens livres, escravos, dependentes...), viviam certamente em condições medíocres, à mercê de crises de subsistência, geradoras de penúria e por vezes de fomes assustadoras. Mas estes fenómenos atingiam a sociedade rural no seu conjunto, uma sociedade pouco diferenciada no plano económico. Naturalmente, apresentavam-se casos de pauperização de famílias rurais ligados, quer à doença, quer à pressão que os poderosos exerciam sobre elas. Estes choques eram amortecidos pelas solidariedades locais (família, comunidades rurais, Igrejas) e, quaisquer que fossem as situações, não desembocavam na constituição de um extracto social particular dos pobres, caracterizado por um estilo de vida[19].

O proletariado nasce da constituição das primeiras cidades. Os servos libertos acorrem às cidades em busca de trabalho. Os mais afortunados podem entrar para confrarias de ofícios onde encontram uma solidariedade económica, social, cultural e política. Mas nem todos os servos libertos encontram trabalho. Assim se constitui uma classe pobre que se torna, para os burgueses, uma classe perigosa e para a Igreja uma população a ajudar:

> De uma maneira mais geral, [os pobres] beneficiam desta «revolução da caridade» que se insere nos grandes movimentos espirituais e institucionais (designadamente a reforma gregoriana) dos séculos XI e XII. A catequese focaliza-se sobre a acção caritativa. Entre 1150 e 1300, é edificada uma vasta rede de hospitais e instituições de caridade... Em resumo, o sistema feudal produziu simultaneamente as suas coortes de pobres e as redes de protecção que os mantinham em contacto com todos os outros.»[20]

Deste modo, a interpretação marxista mostra como a sociedade feudal e em seguida a pós-feudal é capaz de se adaptar às transformações e perturbações sociais e permitiu introduzir por efeito da fraternidade o elemento solidário.

De facto, todas estas fraternidades particulares (corporações de ofícios,

associações de trabalho e de ajuda mútua, confrarias pias, fraternidades caritativas, ordens religiosas...) funcionavam segundo estatutos políticos muito precisos e rigorosos, tendo dado muitas vezes provas de democracia real (com eleições como *modus operandi* mas que não esquecia a fonte principal) durante séculos. «*Avoir voix au chapitre*»[21] é uma expressão do mais elementar e do mais eficaz funcionamento democrático. Ao diluir as fraternidades particulares numa fraternidade universal, mais ninguém pode ter «voto no capítulo» porque não existe «capítulo» universal. Os únicos votos que a fraternidade universal autoriza são os contados nas urnas. Deste modo, uma voz já não se faz ouvir, um homem deixa de falar, conta-se apenas o seu voto. Já não estamos mais no âmbito do acto de falar, estamos no da linguagem matemática. A uma democracia baseada na palavra como acto substituiu-se uma democracia baseada sobre a contagem dos códigos (não sendo as sondagens mais do que tentativas desesperadas de conhecer o que os códigos querem dizer).

Foi uma lei revolucionária (a Lei Le Chapelier de 14 de Junho de 1791) que aboliu as corporações, as associações de trabalho e de ajuda mútua, as assembleias de camponeses e de operários. Em 13 de Fevereiro de 1790, uma outra lei tinha abolido os votos religiosos. Esvaziando assim a noção de fraternidade das noções de corpo comum, de carne e de encarnação, de língua e de história comuns, os revolucionários aboliram a possibilidade de uma verdadeira democracia. É no momento em que os republicanos propunham a fraternidade como projecto político que eles aboliam as condições possíveis da sua aplicação.

Os mais pessimistas dos hermeneutas da divisa revolucionária explicam que a fraternidade representa a palavra que permite fazer a articulação entre as duas outras palavras, antagonistas da divisa. Inclinando-se a liberdade para a direita e a igualdade para a esquerda, a única maneira de dilacerar a nação numa eterna guerra civil é a de superar os defeitos da direita e da esquerda por meio da fraternidade. Na altura de fazer o balanço, podemos dizer que os únicos momentos da história em que a direita e a esquerda se uniram no mesmo élan nacional, as únicas vezes em que a liberdade e a igualdade emudeceram para deixar a fraternidade falar, foram os momentos em que se estava em guerra. Foi apenas na lama e no sangue que a nação quis que os homens fossem irmãos.

TERÁ O AMOR ALGO A VER COM O POLÍTICO?

O político não é somente a disciplina dos direitos, tem também alguma coisa a ver com a obediência e o serviço. Ora, não se pode servir e obedecer

livremente senão quando se ama. O amor é a base essencial do político, como o é de toda a vida do homem.

A recusa do amor filial não faz o amor desertar do político, limita-se apenas a metamorfoseá-lo e caricaturá-lo. Tendo a natureza humana horror ao vazio, o culto do herói veio substituir o amor ao rei.

Gilles, o jovem fascista de Drieu la Rochelle, exclamava: «Nós, jovens, devemos desconfiar de tudo, nós que estamos prontos a tudo amar.» Uma vez que é preciso amar, porque não podemos deixar de amar, uma vez que o amor foi expulso do político e substituído pela sociologia, teremos de amar todos os que se erguerem acima das massas indistintas. Começa então a longa sequência dos «heróis»: Hitler, Estaline, Mao... Depois das suas entrevistas com Hitler, Goebbels termina frequentemente o seu diário com este grito saído do coração: «Meu Deus, como eu amo este homem.»[22] No dia seguinte à morte de José Estaline, o jornal *L'Humanité* titulava: «O homem que mais amávamos.» Este fascínio pelo nazismo não abandonou os nossos contemporâneos, como se ele fosse ainda o regime inultrapassado da modernidade política. Filho da democracia, o nazismo continua a constituir ainda hoje uma obsessão e um receio porque as nossas democracias não mudaram em relação ao que eram antes da guerra. Para que o nazismo já não seja a forma mais acabada do modernismo político, vai ser necessário que a democracia deixe de o engendrar.

Todos os heróis modernos em política reivindicaram o título de pai: Estaline era o Paizinho dos pobres; Hitler e Mussolini são pastores e Mao um Grande Timoneiro. Mas, visto que não se chega ao Pai senão pelo Filho e no Espírito, aceder aos pais políticos sem passar por eles traz forçosamente consigo o culto. O culto da personalidade só é próprio de órfãos.

Como sempre, não são as obras de filosofia política ou de sociologia que nos permitem aproximarmo-nos da verdade, mas o mito, a ficção, o romance que fazem as vezes de rosto da verdade do político. Ora, uma das mais belas figuras, um dos mais belos rostos, a imagem e a metáfora política mais conseguida destes últimos anos foi-nos proporcionada através do *Senhor dos Anéis*[23] de J. R. Tolkien. Nesta obra, uma comunidade heteróclita (é composta de hobbits, de humanos, de elfos e de anões) toma forma à volta de um projecto (destruir um anel que confere um poder total sobre o mundo). Apenas um é capaz de se desempenhar desta tarefa: o Hobbit Frodon. Ao longo das 1500 páginas em que se desenrola esta história, vemos o combate e a dor deste *herói* e o amor do leitor por ele, muito naturalmente, aumenta a ponto de querer partilhar o seu combate e a sua dor. Mas o culto revela-se impossível porque não é tanto a pessoa que é amada, mas o seu combate que é partilhado. Depois de um episódio particularmente emocionante (um dos membros da comunidade tenta tirar à força o anel a Frodon), o herói propõe

dar o anel ao filho do rei. Frodon pensa que é ao rei que muito naturalmente pertence a omnipotência sobre o mundo. Ora, o filho do rei é depositário do poder sobre um reino e não da omnipotência sobre o mundo. O herdeiro sabe diferenciar o poder do domínio e ajuda o herói a destruir o anel.

A articulação entre o poder do herói, o poder do rei e o do anel permite colocar nos respectivos lugares os elementos de toda a política.

No final do romance, o filho do rei é coroado, o poder pertence-lhe por direito e o herói, ferido pela tarefa levada a cabo, deixa o mundo.

Cada um desempenhou o seu papel e no seu próprio lugar: o herói é herói e não rei, é por isso que ele deve abandonar o mundo a fim de que o rei reine e para evitar que surja um culto do herói.

O herói Frodon não tem filhos, mas é acompanhado por três outros hobbits, *da mesma geração do que ele*, que partilham o seu combate e as suas alegrias. Em troca, o rei, ao mesmo tempo que cinge a coroa, casa-se e assegura a descendência. Herói geracional, rei paternal.

Refundar a política sobre o amor não consiste em recusar-se a amar os heróis, mas em saber discernir que o herói é aquele que confia o poder a quem tem a legitimidade para o receber. Toda a autoridade vem de Deus. Ele dá e é este dom que convém amar.

Fr. Jean-Michel Potin, o.p.,
Historiador arquivista da Província Dominicana de França

XXV

FESTEJAR-SE-Á O TRICENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO?

Em 5 de Maio de 1889, exactamente cem anos após a sessão de abertura dos Estados Gerais, os corpos constituídos da República Francesa inauguram as comemorações da grande Revolução, em Versalhes, descerrando uma placa na sala do *Jeu de Paume*. Em seguida, tendo-se feito transportar ao Palácio, é na Galeria dos Espelhos que ouvem o Chefe do Estado, Sadi Carnot, celebrar o centenário de 1789. Ainda em Versalhes, em 20 de Junho, o centenário do juramento do *Jeu de Paume* será celebrado por iniciativa do conselho municipal de Paris.

É, porém, na capital que vai desenrolar-se o evento mais faustoso: em 6 de Maio, é inaugurada no Champs de Mars a Grande Exposição. Em 1883, e com vista ao centenário da Revolução, fora lançada a ideia de organizar em Paris uma Exposição Universal segundo o modelo de todas as que, desde a primeira realização em Londres, em 1851, enalteciam os progressos da ciência e da técnica modernas. Em 1855, 1867 e 1878, Paris já tinha acolhido este encontro internacional. Em 1889, as monarquias evitarão estarem aí oficialmente representadas – derradeira solidariedade dinástica –, mas os seus respectivos países nem por isso deixarão de estar presentes, com a excepção da Alemanha, através de comités nacionais e sobretudo de expositores: 25 000 destes últimos são estrangeiros, dos 55 000 reunidos nas margens do Sena. A Galeria das Máquinas (com 420 metros de comprimento e uma abóbada com 43 metros de altura), imensa nave de pedra e de ferro com estruturas articuladas, suscita a admiração de todos.

No entanto, a atracção principal da Exposição domina o conjunto dos pavilhões espalhados em face da Escola Militar: do alto dos seus 300 metros, a torre construída pelo engenheiro Gustave Eiffel é doravante o edifício mais alto do mundo. Foram necessários dois anos para reunir as 12 000 peças que a compõem, dois anos em que se desencadeia a polémica sobre aquilo a que Verlaine chama um «esqueleto de torre de campanário». É em 15 de Maio que a torre é aberta ao público. Ao cair da noite, é iluminada por electricidade, o que produz um efeito grandioso. Em 6 de Novembro de 1889, quando a Exposição fechar as portas, ter-se-á contado mais de 25 milhões de visitantes. Só a Torre Eiffel recebeu 1,9 milhões.

Este centenário da Revolução constituiu ocasião para outras manifestações. Festas e desfiles, no 14 de Julho, em toda a França republicana. Em 4 de Agosto, exumação no Panteão de Carnot, Marceau, Baudin (o deputado morto quando do golpe de Estado de 2 de Dezembro de 1851) e de La Tour d'Auvergne (oficial nobre que aderiu à República em 1792). Banquete nacional dos *maires*, em 18 de Agosto, no Palácio da Indústria da Exposição Universal, nos Campos Elísios, na presença de 19 000 eleitos municipais reunidos em volta de Sadi Carnot. Em 11 de Setembro, grande festa musical, de novo no Palácio da Indústria: 20 000 convidados ovacionam o autor da *Ode Triomphale*, hino à República tocado por 1500 figurantes. Inauguração na Praça da Nação em 21 de Setembro –, data antecipando o centenário da proclamação da República, em 21 de Setembro de 1792 –, de uma versão em gesso do *Triomphe de la République* de Jules Dalou (a versão definitiva será instalada em 1899); Dalou, escultor e activista político, recebe a cruz de oficial da Legião de Honra e o *grand prix* da Exposição.

São igualmente inauguradas estátuas monumentais da República em Bordéus, Lyon e Toulon. É ainda nesse ano que o projecto para o Panteão do pintor Meissonnier é aceite pelas Belas-Artes. Na ex-igreja de Sainte-Geneviève – desafecta por decreto governamental, em 1885, para servir de mausoléu a Victor Hugo e depois a todos os grandes homens da República –, a santa padroeira do lugar será substituída por uma alegoria do *Triomphe Pacifique de la France*. É ainda em 1889 que é decidida a escolha da decoração do interior do *Hôtel de Ville* de Paris, reconstruído (quase) com a mesma traça depois de ter sido incendiado pelos *communards*[1], ou que a nova Sorbonne é inaugurada. Nos frescos dos dois edifícios, e mais ainda nos da nova faculdade, Pascal Ory vê «a exaltação de uma nova história santa, toda ela inclinada para a ascensão social e para o progresso do espírito, por meio da escola laica, gratuita e obrigatória.»[2]

Ainda em 1889, o Estado decide proceder a uma edição nacional da *Histoire de la Révolution Française* de Michelet. Uma escolha que não é neutra: publicada a partir de 1848 (outra data simbólica no imaginário republicano do século XIX), a obra de Michelet constitui uma exaltação da gesta revolucionária. Em 1886, foi criado pela municipalidade de Paris um curso de História da Revolução e confiado a Alphonse Aulard, jovem professor de Letras, jornalista radical e colaborador de Clemenceau, que assistirá ao seu primeiro curso. Aulard ficou à frente da Sociedade de História da Revolução Francesa, que teve origem nos comités constituídos a fim de preparar o centenário de 1789 e que associa militantes radicais e eruditos locais; em 1881, passará a ser ele o primeiro titular da cadeira de História da Revolução Francesa criada na Sorbonne, posto de onde reinará ao longo de vinte anos sobre os estudos revolucionários. Na província, a Liga do Ensino – orga-

nização republicana anticlerical, fundada sob o Segundo Império, definitivamente organizada em 1881 – assume a condução desta visão da história, através de conferências e da edição de gravuras e de um *Album du Centenaire*, publicado em 1889. Far-se-ão ouvir os adversários da Revolução? Também eles organizam o seu centenário. De 13 a 20 de Junho de 1889, a Sociedade de Economia Social, fundada por Le Play, organiza um congresso onde são proferidas 40 alocuções. Contribuições emanando de assembleias provinciais que se julga representarem a vontade profunda do país, a sua aspiração à «reforma», e renovação da ligação ao movimento de 1789 – no sentido em que o entendia o conde de Chambord. O congresso realiza-se com o beneplácito de Taine, cujo quarto volume das *Origines de la France Contemporaine*, aquele que conclui o relatório sobre a Revolução propriamente dita, foi publicado cinco anos antes, sendo a continuação publicada em folhetim na *Revue des Deux Mondes*. A faculdade católica de Angers pode considerar-se como um bastião da contra-revolução: o seu fundador, Mons. Freppel, que é simultaneamente bispo de Angers e deputado de Finistère, publica no mesmo ano de 1889 o seu balanço crítico da Revolução Francesa. Desde *La Revue de la Révolution* a *L'Almanach de la Révolution*, às publicações hostis à Revolução, mesmo que não tenham caução universitária, não lhe falta audiência.

Mas, na realidade, o mundo conservador está politicamente – e intelectualmente – dividido. Recordemos a cronologia. Após o sucesso monárquico nas eleições de 1871, e depois o fracasso da restauração em 1873 e o nascimento efectivo da Terceira República em 1875, a esquerda ganhou os escrutínios de 1876, 1877, 1881 e 1885. A partir de 1886, a agitação federada pelo general Boulanger altera estas fronteiras políticas: o demagogo reúne monárquicos, bonapartistas e nacionalistas, mas também republicanos revoltados pelos escândalos parlamentares. O ano de 1889 assiste simultaneamente à apoteose e ao desmoronamento do boulangismo: eleito deputado pelo Sena em Janeiro, festejado por *Tout-Paris* em Fevereiro, o general foge para Bruxelas, em Abril, para escapar à captura que o ameaça. O resultado é o de que, nas eleições legislativas de 22 de Setembro e de 6 de Outubro de 1889, os Franceses elegem 366 deputados republicanos, 166 monárquicos e somente 44 boulangistas.

Os monárquicos e os bonapartistas comprometeram-se sem proveito na aventura boulangista. Tendo os seus respectivos candidatos sido constrangidos ao exílio por uma lei de 1886, a hipótese de uma restauração perde qualquer probabilidade de se realizar. Isto tem como consequência os meios conservadores iniciarem o movimento que os vai conduzir à aceitação da República. Realizam assim os desejos do Papa: desde 1880, Leão XIII considera que a República Francesa está instalada e, ainda que não goste deste

regime, julga necessário incitar os fiéis a acomodarem-se a ele. Este desígnio levará algum tempo a realizar-se, mas o soberano pontífice nunca o perderá de vista. Em 1890, o cardeal Lavigerie pronunciará o seu célebre brinde de Argel, preâmbulo da adesão e, em 1892, virá a encíclica pedindo aos católicos para se submeterem às instituições actuais da França.

Do outro lado do tabuleiro político, no centro-esquerda, os republicanos inquietam-se com a escalada do radicalismo. A partir daí, os oportunistas procuram aproximar-se do centro direita, até mesmo dos católicos, pondo em surdina o seu virulento anticlericalismo: é assim que Jules Ferry, em 1889, garante desejar a pacificação religiosa. Os radicais, entretanto, estão bastante desiludidos pela forma com que o Centenário foi organizado. Desejavam, entre outras coisas, uma reconstituição da Festa da Federação e a criação de um museu permanente da Revolução.

Para encurtar razões, o Centenário torna-se consensual. Daí uma leitura da história que apaga as asperezas sangrentas da Revolução, para apenas reter a versão conveniente, democrática e patriótica. O império colonial francês, então em vias de constituição, é representado na Exposição de 1889, tendo cada colónia enviado uma aldeia e os seus indígenas. A Exposição atribui, além disso um grande prémio de honra ao pintor Detaille, memorialista militar.

Ciências, técnicas e patriotismo: o Centenário não comemorou verdadeiramente 1789, mas, antes, exaltou a ideia que a França de 1889, pelo menos aquela que detinha o poder, se fazia de si mesma.

Na noite de 14 de Julho de 1989, 34 chefes de Estado e de governo e um milhão de curiosos concentram-se nos Campos Elísios, enquanto os telespectadores de 112 países podem seguir o acontecimento em directo: o espectáculo nocturno de Jean-Paul Goude mobiliza 8000 figurantes. A fim de celebrar o bicentenário da Revolução Francesa, ver-se-á também chineses rufando um tambor gigante, percussionistas do Bronx batucando em bidões e um urso branco a patinar no gelo. Barrete de basebol enfiado na cabeça, Goude, antigo director artístico de uma revista nova-iorquina e criador de *clips* publicitários para a Kodak ou para Lee Cooper, confessa: «A Revolução que eu quis celebrar em 14 de Julho é a dos tempos modernos, a mestiçagem dos géneros, a criação de uma nova sonoridade, uma cruzada de ritmos africanos.»[3] Comentário do jornal diário *Libération*: «Goude não é um historiador, é o menos que se pode dizer dele.»[4] O filósofo Alain Finkielkraut faz uma crítica mais incisiva: «O 14 de Julho multitribal de Jean-Paul Goude nega a importância da memória cultural como factor de identidade nacional.»[5]

A preparação do Bicentenário desenrolou-se sob estranhos auspícios. Em 1986, o presidente Mitterrand confiou a coordenação das comemo-

rações a Michel Baroin, que morreu num acidente de aviação. Por sua vez, o seu sucessor, Edgar Faure, também morreu. Além disso, a coabitação entre a esquerda e a direita (1986-1988), uma estreia na história da Quinta República, dava a toda a gente preocupações de uma outra ordem. Quando Jean-Noël Jeanneney foi nomeado para a chefia da missão do Bicentenário, em 1988, não encontrou senão *dossiers* vazios, tendo a situação financeira constrangido Mitterrand a renunciar à organização de uma Exposição Universal em Paris, em 1989.

Dois séculos depois da Revolução, o que é que, aos olhos dos Franceses, melhor simboliza esta época? Para 64 por cento de entre eles, são os direitos do homem, não sendo o Terror citado senão por seis por cento dos inquiridos. «Com o recuar do tempo, pensa que seria necessário executar Luís XVI?» Não, respondem 61 por cento dos inquiridos, atingindo 68 por cento quando a questão é colocada a respeito de Maria Antonieta, e achando 75 por cento dos Franceses que, apesar de tudo, era necessário abolir a monarquia[6].

Ainda sobre este tema, a opinião dominante reflecte a versão edulcorada dos factos que se revelam nos manuais escolares: se a Revolução passa pelo momento que viu nascer o cidadão dotado de direitos, o Terror deve aparecer, neste processo histórico, como um epifenómeno.

Em 1989, todavia, surge algo de novo no campo da história da Revolução, especialmente na Universidade. A partir do século XIX, o estudo deste período passou a constituir a coutada das correntes de ideias avançadas. Alphonse Aulard, como já vimos, era um radical. Em 1906, o seu discípulo Albert Mathiez, que é marxista, rompe com ele e funda a Sociedade dos Estudos Robespierristas. Tornado seu adversário e fazendo-lhe uma guerrilha implacável, em 1926 Mathiez sucede a Aulard na cátedra de História da Revolução da Sorbonne. Mathiez morre em 1932. Georges Lefebvre toma o seu lugar na direcção da Sociedade de Estudos Robespierristas e dos *Annales Révolutionnaires* e obtém a cátedra da Sorbonne em 1937: é socialista, e depois da guerra, será *compagnon de route* do Partido Comunista. Até à sua morte, em 1959, continuará a ser a grande figura universitária da história da Revolução. O seu discípulo Albert Soboul, que é comunista, é encarregado, em 1967, da cátedra da Sorbonne, exercendo um mandarinato sobre os estudos revolucionários, impondo a interpretação marxista da Revolução, vista como a ascensão da burguesia. Todavia, dois anos antes, em 1965, o livro de François Furet e de Denis Richet, *La Révolution Française*, produziu o efeito de uma bomba ao denunciar o «catecismo revolucionário» de Soboul.

Combatendo a vulgata marxista, Furet e Richet – que apesar de tudo se situavam à esquerda – demonstravam que a ascensão social da burguesia não tinha esperado por 1789, e condenavam o Terror em que viam uma derrapa-

gem ocorrida entre 1791 e 1792, fruto da vontade jacobina de ruptura com o *Ancien Régime*. Para mera informação, recordemos que, desde Mathiez a Soboul, todos os historiadores marxistas assumiram o Terror, interpretando a Revolução Francesa como a prefiguração da Revolução Bolchevista.

Para Furet, todavia, isto não era mais do que um começo. Em 1978, com *Penser la Révolution Française*, o historiador relia com simpatia, de Tocqueville a Cochin, os grandes autores hostis ao Terror. «A cultura política que conduziu ao Terror», fazia ele notar, «está presente na Revolução Francesa desde o Verão de 89. A guilhotina alimenta-se da sua prédica moral.»[7] Em 1988, na véspera do Bicentenário, com o seu *Dictionnaire Critique de la Révolution Française* publicado com Mona Ozouf, ele ia mais longe ao abandonar a noção de derrapagem: «Desde 1789, a Revolução Francesa não interpreta as resistências, reais ou imaginárias, que lhe são feitas de outra maneira que não seja sob a forma de um permanente e gigantesco complô que ela tem de quebrar incessantemente por meio de um povo constituído como um único corpo, em nome da sua soberania indivisível.» A conclusão que Furet daí retirava é a de que o processo revolucionário trazia em si mesmo os germes do Terror. «O seu repertório político», sublinhava ele, «nunca abrira o menor espaço à expressão legal do desacordo.»[8]

Furet desempenhou um papel decisivo, porque este homem de esquerda, aderente ao liberalismo mas nunca à contra-revolução, contestou a partir de dentro, no mundo da investigação universitária, o ponto de vista dominante, recuperando as propostas de historiadores a quem anteriormente não queriam ouvir, quer porque estavam classificados como situados à direita, quer porque lhes recusavam o labelo científico a despeito do rigor do seu método, como foi o caso de Pierre Gaxotte.

Em 1989, portanto, o panorama historiográfico é abalado. De Reynald Secher a Pierre Chaunu, de Frédéric Bluche a Jean Tulard, sem contar com os autores anglo-saxões finalmente descobertos em França, como Alfred Cobban[9], os investigadores que dominam o debate têm em comum a sua perspectiva crítica sobre a mitologia revolucionária. O que eles mostram é a ambivalência profunda da Revolução Francesa: quem poderia traçar a fronteira exacta entre o espírito de 1789 e a lógica de 1793? Pode-se desenredar a Revolução-direitos do homem da Revolução-Terror? Não obstante as polémicas e as invectivas lançadas por intermédio dos meios de comunicação contra os historiadores que cometeram o crime de abalar a que foi, durante cem anos, a versão oficial do passado, são os detentores da lenda dourada revolucionária que, ao longo de todo o ano do Bicentenário, estão na defensiva.

Quatro anos antes, em 1985, o ensaísta Jacques Julliard tinha publicado *La Faute à Rousseau*[10], um livro em que ele sugeria a crise de identidade histó-

rica da esquerda francesa. Segundo ele, o septenato iniciado por Mitterrand em 1981 assistia ao encerramento de três círculos. Um ciclo curto, o da união da esquerda, aberto no congresso socialista de Épinay em 1971; um ciclo médio, o do sovietismo, introduzido com a Revolução Russa de 1917; um ciclo longo, o ciclo revolucionário, iniciado em 1789. Os três ciclos, segundo Julliard, tinham esgotado ao mesmo tempo a sua força de persuasão. «É quase certo», previa ele, «que a herança revolucionária não resistirá à celebração do Bicentenário de 1789. Porquê? Porque o descrédito que atinge de ora em diante a revolução bolchevista repercutiu-se, sob a forma de suspeita, sobre a própria Revolução Francesa. Não foi ela que inventou o Terror como meio de governo revolucionário?»[11]

Bem observado. Ano do Bicentenário da Revolução, 1989 será também o ano da queda do muro de Berlim. Tocando o dobre de finados do comunismo europeu, o acontecimento terá sobre a esquerda, em França, incidências de que serão precisos vários anos para lhe avaliar a amplitude: pouco a pouco, os socialistas ficarão privados do apoio dos comunistas, espécie em vias de extinção, o que modificará a prazo o equilíbrio entre a esquerda e a direita.

Contestar o mito revolucionário, como se dedicam a fazer os historiadores actuais, retirar a legitimidade ao Terror, é arruinar o antigo pressuposto segundo o qual os progressos sociais se obteriam pela violência. É aniquilar a ilusão de que um projecto político poderia gerar um homem novo. Cada vez que uma tal tentativa foi posta em prática, levou à tentativa de regenerar a humanidade, purificando-a dos seus elementos indesejáveis, desencadeando um mecanismo mortífero. Em 1993, na Vendeia, Alexandre Soljenitsine estabelecerá o elo entre a Revolução Francesa e as lógicas totalitárias do comunismo ou do nazismo.

Dez anos após o Bicentenário, novos trabalhos de historiadores irão aprofundar esta pista de reflexão. Em 1999, Alain Gérard descodifica a guerra da Vendeia como ponto fulcral do Terror; analisando a concepção do homem que se liberta da linguagem convencional, o autor conclui daí que se os vendeanos (e, para além deles, todos os opositores ao governo de salvação pública) deviam ser liquidados, é porque eles incarnavam uma «subhumanidade.»[12] Em 2000, Patrice Gueniffey analisa o Terror associando-o à noção de poder. «O Terror», afirma este historiador, «é o produto da dinâmica revolucionária e, talvez, de qualquer dinâmica revolucionária. Nisso, ele está ligado à própria natureza da Revolução, de qualquer a revolução.»[13]

Levada a cabo em nome do povo, a Revolução realizou-se sem o consentimento do povo e, muitas vezes, mesmo contra o povo. Em 1989, como explicar esta contradição aos Franceses? Seria demasiado complicado e isso levaria a um excesso de revisões. Então a comemoração oficial da Revolu-

ção efectua-se longe da história, ao sabor dos ventos que sopram. Como em 1889. À época, o patriotismo estava em voga: o Centenário encheu-se de bandeiras de tricolores. Em 1989, a hora é a dos direitos do homem, do anti-racismo, da abolição das fronteiras. Daí o desfile mestiçado de Jean-Paul Goude.

O Bicentenário não comemorou verdadeiramente 1789 mas, antes, exaltou a ideia que a França de 1989, pelo menos aquela que detém o poder, se faz dela própria.

Deixemos a história pelo campo da prospectiva. Um exercício de risco: tantos parâmetros determinam o curso dos acontecimentos, tantos são os imprevistos que podem transtornar este curso que ninguém pode prever com certeza o futuro. Quando muito, pode-se – mas já é muito – sublinhar que determinadas consequências resultam inelutavelmente de tendências que se afirmaram 20, 30 ou 50 anos antes.

Em 2089, festejará a França o tricentenário da Revolução? Feliz daquele que ousar responder pela afirmativa ou pela negativa, mais de 80 anos nos separam da data desse acontecimento. Em contrapartida, interrogar-se é legítimo.

Todos os observadores concordam que o nível escolar se desmoronou no decurso dos últimos 20 anos, especialmente no domínio da história. É certo que, nos programas do secundário, a Revolução continua a representar um prato forte, apesar de uma orientação ideológica evidente: o manual tipo propõe uma página sobre a monarquia dita absoluta, de Henrique IV a Luís XVI, contra uma vintena de páginas sobre a queda do *Ancien Régime* e vinte e cinco páginas sobre a Revolução propriamente dita. Mas a cronologia está ausente do que deixou de ser uma narração nacional. Quanto ao ensino primário, a história da França está praticamente ausente dele. Se a tendência não se inverter, que significará a data de 1789 para o cidadão de 2089?

Mesmo que a campanha presidencial de 2007 tenha mostrado – tanto à esquerda como à direita – que a temática da altivez francesa ainda despertava algo nas mentalidades, a época está persuadida de que o futuro reside num modelo de sociedade em que as fronteiras serão cada vez menos definidas, sobretudo com os nossos vizinhos mais próximos. Ora os europeus, não sem sabedoria, definem a Revolução Francesa como uma sequência alargada, situada entre 1789 e 1815. E que concluem eles daí? Os Britânicos, todos eles filhos de Burke, consideram que os direitos do homem não foram inventados pela Revolução de França, essa agitação sangrenta, e acrescentam que não lamentam ter relegado Napoleão para Santa Helena. Os Alemães e os Austríacos recordam a França revolucionária como a «grande Nação» orgulhosa que, com o pretexto de lhes trazer a liberdade,

lhes fez a guerra. Os Italianos não esquecem o cativeiro do Papa e a pilhagem organizada da Península por Bonaparte, e os Espanhóis vibram ainda com a evocação do *Dos de Mayo*. Será pois uma Europa integrada, em 2089, que incitará os Franceses a festejarem 1789?

O princípio da ruptura radical com o mundo anterior, o recurso à ideologia no discurso público (no sentido em que Saint-Just enaltecia a felicidade como «uma ideia nova»), a vontade de «mudar a vida», a ambição de criar um homem novo, todos esses sintomas revolucionários deixaram um rasto sangrento através dos dois últimos séculos. Depois da queda do nazismo em 1945, o comunismo desmoronou-se sobre si mesmo nos anos de 1980. Ninguém pode dizer o que nos reserva o século XXI, mas parece mais provável que, se tivermos de afrontar uma nova vaga destruidora pelo homem, ela advirá, mais do que de um projecto político organizado, do niilismo das redes terroristas ou das derivas da investigação científica (e designadamente da pesquisa biológica), fenómenos amplificados pela negação ou pelo esquecimento da eminente dignidade da natureza humana e pela banalização do que João Paulo II chamava «a cultura da morte». Em outros termos, mesmo que o próximo século se arrisque a ser tão perigoso como o precedente, não se vê o que despertaria a revivescência do mito revolucionário tal como este nasceu no século XVIII. Então, em 2089, por que motivo festejar 1789?

A divisa revolucionária – liberdade, igualdade, fraternidade – retira a sua substância, como afirmava Chesterton, de ideias cristãs tornadas loucas? Num plano histórico, é fácil recordar o anticristianismo jacobino e a perseguição que se abateu sobre a Igreja Católica (mas também sobre os outros cultos, no auge do Terror). Todavia, num plano filosófico, a controvérsia sobre a conformidade do ideal republicano com os preceitos evangélicos dura há mais de um século. Não pretendendo resolver em duas penadas uma questão tão complexa, contentar-nos-emos, aqui, em fazer notar que a Revolução brotou em terreno cristão. Se a França continuar, como hoje, a afastar-se do cristianismo, que olhar se pousará, pelos finais do século XXI, sobre as origens da Revolução? E, além disso, a razão, o progresso e a ciência, esses ideais das Luzes que se transformaram em ideais republicanos, que sentido terão em 2089?

Acrescentemos isto, com risco de abalar o politicamente correcto. Quanto aos movimentos da população ocorridos em solo francês no final do século XX e no princípio do século XXI, e mesmo se os fluxos migratórios se interrompessem agora, os demógrafos calculam que, em 2030, o número de famílias originárias do Maghreb, da África negra e da Turquia poderia representar perto de 10 milhões de pessoas e 30 por cento dos nascimentos. Em 2050, o número de crianças de origem estrangeira residentes na França metropolitana deveria ultrapassar o das crianças de origem francesa. Uma

geração mais tarde, a proporção seria ainda mais acentuada, como será verosimilmente mais elevada a percentagem de muçulmanos nesta população. Se a lógica comunitarista que prevalece actualmente não tiver sido invertida, se os novos Franceses não se tornarem Franceses de cultura, que significado terá para eles a comemoração da Revolução? O pensamento revolucionário, *stricto sensu*, não se coaduna com a antropologia expressa pelos textos sagrados do Islão. Em 2089, quererão os muçulmanos de França celebrar 1789?

A história nunca é escrita antecipadamente, e a história da França sempre reservou imensas surpresas. Não poderíamos excluir, apesar de tudo, que o século XXI, ao acabar, assista a um regresso em força da fé cristã no velho solo francês. Ter-se-á então de refazer tudo. Não terão estes novos cristãos alguma coisa mais urgente a celebrar ou a contestar do que o tricentenário de 1789?

JEAN SÉVILLIA,
Historiador, jornalista

SEGUNDA PARTE
O GÉNIO

I

MALESHERBES ADVOGADO DA TOLERÂNCIA E INVENTOR DOS DIREITOS DO HOMEM

Sabe-se que Malesherbes foi um dos corajosos defensores de Luís XVI e que pagou esta fidelidade com a vida. Sabe-se menos que foi o protector da *Encyclopédie*, o paradoxal «polícia das ideias», que ele inventou os direitos do homem e preparou, a pedido do rei, o estatuto dos protestantes e dos judeus.

A história deve poder descer à rua. E mesmo à avenida... A experiência é edificante. Em 1976, eu já tinha interrogado os transeuntes do meu bairro parisiense para lhes perguntar quem, segundo eles, era esse senhor Haussmann de quem tinham dado o nome a uma tão extensa avenida da capital. Não tive mais do que uma boa resposta em cinquenta perguntas e este triste resultado levara-me a consagrar uma primeira biografia ao prefeito do Sena de Napoleão III. Em 1992, percorrendo o itinerário precedente, renovei o tema do meu inquérito perguntando quem era esse Malesherbes honrado por uma outra grande artéria. Desta vez, já que a cidade de Paris tinha, judiciosamente, colocado placas com a identificação das personagens, bastava erguer a cabeça para obter, pelo menos, uma boa parte da resposta. Pelo menos em teoria... porque, com uma surpresa que me entristeceu, numerosos rectângulos metálicos de cor azul enquadrados de branco afirmam que Malesherbes fora ministro de... Luís XV! Ora, isto é falso! Aliás, ele não se arriscava a sê-lo, uma vez que estava melindrado com o Bem-Amado. O senhor de Malesherbes foi mesmo colocado em residência fixa por este mesmo rei, no seu *château* de Loiret, durante mais de três longos anos.

Em contrapartida, foi, por duas vezes, ministro de Luís XVI. Esta confusão – que seria fácil dissipar – ainda aumentou a minha determinação em estudar e em dar a conhecer este outro ilustre desconhecido cujo patronímico

é por vezes confundido com o de Malherbe, poeta do século XVI, apreciado por Henrique IV e Luís XIII. Por conseguinte, Malesherbes chegou à minha pena, talvez porque tenho o espírito de frequentador de *boulevard*...

Se Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes continua, em suma, escondido por detrás das suas patéticas alegações em defesa do cidadão Capeto diante da Convenção, em Dezembro de 1792, é sem dúvida porque este homem generoso foi bem mais do que um advogado improvisado, ainda que o seu cliente continuasse a ser, para ele, o rei de França e de Navarra. A brilhante riqueza do seu espírito, a constância da sua curiosidade, a universalidade dos seus centros de interesse, a extensão dos seus conhecimentos, todas estas qualidades ao serviço de uma rectidão moral e de uma obsessão pela justiça, fazem dele um símbolo por excelência do século das Luzes. Malesherbes é mesmo *o gentilhomme* das Luzes.

Ele despertou-me desde a infância a curiosidade. Em Mesnil, num palácio de família nos arredores de Paris, rodeado por um esplêndido parque evocado por Chateaubriand, havia – e ainda há – um documento comovente. É o original de uma carta de conteúdo sobejamente conhecido por meio da qual Malesherbes, então retirado da vida pública e com a idade de 71 anos, se propõe assegurar a defesa do rei. O seu rei.

Numa altura em que ninguém se preocupa com a sorte de Luís XVI, encerrado no Templo, o senhor de Malesherbes compreende que a Revolução se sente obrigada a executar o monarca para matar a ideia de monarquia. Porém, este ancião, de pequena estatura, gordo, cuja elegância do vestuário constitui a última das suas preocupações, este gastrónomo cujo sobrinho, o célebre La Reynière, dera algumas das mais fantásticas ceias de Paris, este coleccionador de pedras e de árvores, correspondente de Bouffon e de Jussieu, está escandalizado: ninguém acorreu em socorro jurídico e judiciário do soberano encarcerado...

Certamente, o rei tinha sondado Tronchet. Mas esta é uma diligência de Luís XVI, enquanto a de Malesherbes é tão espontânea como desinteressada. Sabe que, também ele, corre um risco de morte... E este pacífico avô, na sua petição de 11 de Dezembro de 1792, escreve palavras exemplares. O seu quarto parágrafo, em particular, é de uma dignidade absoluta: «[...] Fui chamado duas vezes ao Conselho daquele que foi o meu senhor no tempo em que esta função era ambicionada por todos; devo-lhe o mesmo serviço, quando esta constitui uma função que muitos consideram perigosa [...].» O saudoso mestre Jean-Marc Varaut e eu mesmo recitávamos frequentemente este texto admirável.

Malesherbes não hesita: compromete-se por dever de ofício; não tem a memória curta e requer socorrer um homem abandonado e que ele próprio sabe, com perfeita evidência, que antecipadamente está condenado. Ora, Ma-

lesherbes, sendo magistrado e tendo exercido algumas das mais altas funções judiciárias, não é advogado. Exprime-se com dificuldade e as suas alegações assemelham-se à sua maneira de andar, claudicam. Todavia, a sua coragem, essa não vacila. Do trio de juristas que forma com Sèze e Tronchet, ele é, de longe, o mais idoso e o único que não está a habituado a usar da palavra em público, porque apenas se sente realmente à-vontade a escrever.

O documento a que me refiro tinha tido uma resposta mas, em geral, é ignorada ou apenas é conhecida parcialmente. É a carta que Luís XVI, comovido pela abnegação do seu antigo ministro, lhe escreve do Templo, em 13 de Dezembro, portanto dois dias depois. Mas, por força da precipitação – suspeita – dos acontecimentos, decidida pela Convenção que se transformara em jurisdição, arrogando-se todos os poderes, parece que esta correspondência preciosa nunca chegou ao defensor espontâneo e que teria sido remetida, por precaução, à marquesa de Tourzel, última preceptora dos príncipes reais de França, de que sou descendente. É muito provável que, quando dos seus encontros para a preparação do dossier, o rei tenha dito, oralmente, a Malesherbes o essencial do que lhe tinha escrito, mas nós temos dela, com esta resposta que publiquei *in extenso* no meu livro, a prova comovente. Dou dela, aqui, um extracto, que demonstra a lucidez do soberano: «[...] Não tenho quaisquer ilusões sobre o meu destino, os ingratos que me destronaram e interrogaram não vão deter-se a meio do caminho que escolheram; eles teriam de corar permanentemente de vergonha ao verem, sob os seus olhos, a sua vítima. Sofrerei a sorte de Carlos I e o meu sangue correrá para me punir de nunca o ter feito correr [...].»

Se o «Bom Malesherbes», como frequentemente lhe chamavam, não virou a sua modesta casaca é, sem dúvida, porque ele tinha participado em alguns dos mais belos sucessos do reinado de Luís XVI. Se, porém, era um súbdito fiel, não tinha nada de um cortesão ou de um defensor de privilégios, até mesmo de abusos fora de moda, muito pelo contrário. Na qualidade de primeiro presidente do Tribunal de Contas, uma jurisdição fiscal que não poupava nem o monarca nem a Coroa, Malesherbes tivera de conhecer a fundo o problema dos impostos cobrados para as guerras, o descontentamento que provocavam, as revoltas, entre elas a famosa «guerra das farinhas» dirigida contra o seu amigo Turgot. Durante 20 anos, de 1751 a 1771, sob o reinado de Luís XV, o primeiro presidente de Malesherbes, cujo pai era chanceler de França (ministro da Justiça), conduziu um extraordinário combate, sem precedentes, contra as decisões arbitrárias. Por meio das suas célebres «Advertências», que apresentava ao rei com uma teimosia inaudita, tinha traçado o inventário de todas as injustiças e anomalias do reino.

Todavia – e convém ser muito claro neste ponto –, Malesherbes não é nem nunca quis ser o coveiro da monarquia. Deseja um monarca forte, mas

respeitando a legalidade para melhor servir a legitimidade. A contestação e, depois, a oposição dos parlamentos proporcionam ao primeiro presidente de Malesherbes ocasiões espectaculares de evidenciar a sua independência. Assume sempre posições de risco, a começar pela de incomodar. Mas que importa! Não é magistrado para agradar. As suas audácias fá-lo-ão parecer, sem razão, um embaixador da Revolução, por alguém que subscreveria cegamente todas as ideias novas, as divulgaria e, finalmente, seria esmagado pela máquina infernal que tinha contribuído para pôr em marcha. Ora, é completamente o oposto que se observa neste espírito arguto e subtil, pleno de humor, leitor bulímico, cuja paixão científica é a botânica e que se diverte ao afirmar: «Passei a minha vida a plantar árvores...» Para evitar a Revolução, recomenda reformas urgentes, denuncia os abusos dos intendentes gerais[1], ainda que tivesse desposado a filha de uma destas poderosas personagens, e abre as prisões quando é nomeado, em 21 de Julho de 1775, Secretário de Estado da Casa do Rei. Por fim, consternado pela falta de reconhecimento dos direitos civis dos protestantes, que suportam ainda as interdições da calamitosa revogação do Édito de Nantes, Malesherbes, a pedido de Luís XVI, trabalha na preparação de um texto essencial, o famoso Édito de Tolerância de 1788, base de todos os procedimentos de integração. Luís XVI, que tem mais energia política do que parece, demonstra então a sua abertura de espírito para que o seu ministro ataque, sem tardar, o próximo e escaldante dossier: «Senhor de Malesherbes, fizestes-vos protestante. Eu, agora, faço-vos judeu. Ocupai-vos deles.» Por requisição de Sua Majestade Muito Cristã, Malesherbes, afastado da religião, antecipa assim o abade Grégoire e elabora um texto completamente novo que a Revolução retomará e colocará em prática, esquecendo o seu iniciador...

Longas pesquisas, através de um oceano de arquivos de família repartidos em três legados principais, permitiram-me valorizar os surpreendentes paradoxos deste homem apaixonante. E Deus sabe que os houve nos 72 anos da sua bela e superabundante vida! O mais visível é este: durante o período em que ocupava a alta função de primeiro magistrado do Tribunal de Contas, é também director da *Librairie*, ou seja, da censura! Hoje, uma tal acumulação seria impensável. Assim, não somente ele se ergue contra as imposições excessivas, anormais e injustas, mas ainda vigia os filósofos e os escritores de pena turbulenta. Juiz das despesas do Estado, é também o polícia das ideias. Mas – e é aqui que a situação se revela espantosa –, enquanto está encarregado de impedir que se imprimam textos sediciosos, subversivos e provocantes, ele fecha os olhos, tempera, modera e encoraja! Torna-se o aliado oficioso de Diderot e salva as chapas da *Encyclopédie*, ameaçadas da fogueira. É realmente delicioso ver o senhor de Malesherbes esconder no fundo duplo da sua carruagem os volumes que pede à polícia que... procure! Em segredo, faz transportar os preciosos textos para as caves do seu palacete do Marais, o belo palacete de

Lamoignon onde, nos nossos dias, está instalada a Biblioteca Histórica da cidade de Paris.

Fundo duplo... jogo duplo? Não, a sua atitude é mais subtil. Este censor ama sinceramente as letras e sabe reconhecer os verdadeiros talentos dos escrevinhadores laboriosos. Voltaire incensa-o, Rousseau deve-lhe imenso, d'Alembert estima-o e Diderot, sempre um pouco leviano, esquece que, se conseguiu levar a cabo a mais formidável aventura intelectual jamais vivida, foi graças à tenacidade e ao carácter independente deste bom «*Monsieur* Guillaume», como se referiam a ele os camponeses do Gâtinais.

Um homem muito cativante, cuja vida pessoal é ensombrada pelo misterioso suicídio de sua esposa, encontrada morta nos bosques que rodeiam o Palácio de Malesherbes, depois de ter dado um tiro de espingarda no peito. O drama e, talvez mais ainda, a maneira estanha de como sucedeu permanecem um enigma. Viúvo, ele opta pelo silêncio, conforme a uma existência privada bastante discreta. Sabe-se apenas que abre a sua mesa bem guarnecida à «colónia americana» de Paris. A sua forte personalidade intriga e fascina os seus hóspedes. Sustentando a guerra de independência dos *insurgents*, ligado a Jefferson a quem dá conselhos sobre agricultura, convida Franklin a jantar no seu *château*. O senhor de Malesherbes leva a cortesia ao ponto de prever... uma tempestade durante a ceia, o que constitui uma prova de amabilidade para com para o inventor do pára-raios!

É ele também que ajuda o cunhado de uma das suas netas, Chateaubriand, a preparar a sua viagem à América. É ainda a ele que Luís XVI confia o seu testamento e que perece por sua vez no cadafalso, a 22 de Abril de 1794. O seu único crime? Ter defendido «o tirano». O seu único defeito? Ter amado sempre a moderação. A condenação e execução de Malesherbes constituem um dos crimes mais imperdoáveis da Revolução. Aí está um ancião de 72 anos que, com a sua fraca vista e a sua perna um tanto trémula, tropeça na escada da morte e faz para si mesmo esta observação: «Oh! Mau presságio! Um romano teria regressado a casa!» Ao guilhotiná-lo, o Terror é imperdoável, pois que assassina um espírito iluminado que tudo previu, tudo anunciou, tudo denunciou. Como observa Chateaubriand de forma brilhante, havia qualquer coisa de um Ancião neste Moderno, «um homem dotado de virtudes antigas e de ideias novas». Se a Revolução quer desembaraçar-se dele, é porque o magistrado já fez um julgamento sobre os seus excessos. E as condições desta decapitação são ainda menos admissíveis: a sua filha Rosanbo e dois dos seus netos são guilhotinados ante os seus olhos, precisamente antes dele. Um pavoroso extermínio familiar que sobrevém três meses antes da queda de Robespierre. Sendo Malesherbes membro da Academia Francesa, da Academia das Ciências e da Academia das Inscrições, a sua morte suscita a indignação dos espíritos lúcidos. Ainda hoje, os magistrados que julgam e os advogados que

pleiteiam no Palácio da Justiça de Paris, o antigo Parlamento, passam diante da sua estátua edificada sob a Restauração, cientes do seu altruísmo e a sua dignidade.

Este homem bom mas determinado, pudico mas obstinado, inimigo dos extremos, definiu-se a si mesmo: «Quem acreditaria que a própria tolerância teria os seus fanáticos?» A sua vida e a sua morte testemunham que o apóstolo imolado da tolerância jamais traiu o seu ideal. A sua mensagem, proclamada há mais de dois séculos, não perdeu nada da sua atroz actualidade.

JEAN DES CARS
Escritor[2], historiador

II

RIVAROL, «O TÁCITO DA REVOLUÇÃO»

Antoine de Rivarol foi um espírito luminoso. Facto singular numa época que divinizou Jean-Jacques, ele não alimentava quaisquer ilusões em relação aos seus contemporâneos, e muito poucas sobre si mesmo. Poderíamos ser levados a crer que um temperamento tão vivo estaria destinado a desempenhar o mais elevado papel na Revolução. Nada é mais falso: da Revolução, Rivarol não foi mais do que uma vítima e também um implacável observador. Filho de estalajadeiro, guindado a ídolo de uma aristocracia de que usurpou os títulos mas nunca estimou, Rivarol é um desses homens que dão a impressão de terem chegado a tudo sem esforço e regressado de tudo sem amargura. Facto ainda mais singular, durante a Revolução permaneceu sem vínculos, evitando os partidos e reservando a sua única fidelidade ao cepticismo. Os sucessos que alcançou até à sua morte, em 1801, obteve-os apenas pelo prestígio da inteligência e do estilo: o século XIX fez-lhe pagar a sua falta de aptidão para a paixão política votando-o ao esquecimento.

Burke via em Rivarol «o Tácito da Revolução». Este título, que o velho *whig* teria podido também reivindicar para si mesmo, não é completamente imerecido. Mas este paralelo, de que o próprio Rivarol se vangloriará no momento do exílio, encontrar-se-ia dez vezes nos escritos daquele tempo. Bastante mais tarde, numa época em que a celebridade europeia de Rivarol não constituía senão uma recordação longínqua, Rémy de Gourmont podia ainda escrever a propósito disto: «Eis um nome um tanto grandioso. Não me teria ocorrido [...], mas foi este o grito dos contemporâneos. A comparação afigura-se esmagadora; mas ao menos não esmaga pelo ridículo.»[1] Contemporâneo do acontecimento, Rivarol pousa sobre a Revolução nascente o olhar implacável de um polemista de génio; dá provas simultaneamente de uma largueza de vistas e de um sentido da história que o aparentam aos grandes escritores da geração seguinte. Contudo, estes últimos não parecem ter nutrido um especial reconhecimento para com seu predecessor. Chateaubriand, que não hesitou em endossar por sua conta o papel do grande historiador latino para denunciar o despotismo imperial, faz incidir sobre Rivarol o mais severo juízo. Em *Mémoires d'Outre-Tombe*, o relato do único encontro entre os dois escritores é o de um mal-entendido. Chateaubriand presta aí homenagem, ainda que reticente, ao talento inimitável

de Rivarol para o diálogo, mas recusa-se a ver nele mais do que o representante de uma «emigração fátua» e condenada pela história[2]. Preocupados em lançarem as bases de um sistema político e filosófico inteiramente coerente, os grandes representantes do pensamento contra-revolucionário, também eles, deixaram de lado as obras de um autor que personificava excessivamente as Luzes para que a sua crítica da Revolução lhes pudesse parecer aceitável.

Basta a leitura atenta das suas obras para fazer compreender a um espírito não preconceituoso quanto é injusto este esquecimento, embora fosse politicamente justificável. É preciso confessar no entanto que a responsabilidade de Rivarol nesta injustiça não é de pouca monta: o fascínio exercido pela sua conversa dialogada não podia senão falsear a avaliação à sua obra. É, antes de mais, a recordação deixada por um espírito inigualável, a aparência do sucesso sem esforço, o domínio que Rivarol exercia sobre os salões de Paris na época do seu apogeu que lhe valeram admiradores até aos nossos dias. Foi este Rivarol, príncipe da conversação francesa, que seduziu Ernst Jünger[3], entre outros. Atribuir uma doutrina política a uma tal personagem, seria retirar-lhe uma parte não negligenciável do seu encanto; seria privá-lo da sua leveza e restitui-lo a realidades por vezes sem elegância; mas é também devolver-lhe o seu verdadeiro rosto: o de um estilista incomparável, que colocou a pena e o pensamento de um *homem das Luzes* ao serviço da contra-revolução. Para compreender esta figura estranha de um discípulo de Voltaire arvorando-se em defensor do «Rei Muito Cristão», é necessário avaliar o que ele teria podido ser e o que se recusou ser. Maravilhosamente dotado de talentos e colocado no cerne de todos os debates da sua época, Rivarol parece, todavia, ter sido antes de mais guiado pelos seus defeitos: acautelado pela sua lendária preguiça contra o activismo político, preservado do desespero pela ironia e impedido pelo seu cepticismo de tornar-se um doutrinário. Foi não somente um espírito luminoso, mas também um pensador político profundamente original.

DA GRAMÁTICA À POLÍTICA

Nascido em 1753, Rivarol encontrava-se na plena posse do seu talento no começo da Revolução. A sua carreira de escritor tinha começado de maneira brilhante em 1777, quando Voltaire, no momento da sua «apoteose», saudara o génio nascente deste jovem provinciano e reconhecera nele «o Francês por excelência». Esta expressão constituiu durante vários anos o único título sólido de Rivarol apresentado à admiração dos seus contemporâneos. A sua preguiça era, com efeito, quase tão célebre quanto o seu espírito e, durante

os primeiros tempos da sua vida em Paris, o seu trabalho literário resumiu-se a alguns artigos de crítica publicados no *Mercure*. Foi assim que desde esses tempos se empenhou com todas as suas forças naquilo que constituiu a sua verdadeira obra: a conversação. O prodigioso sucesso deste escritor sem obra, deste conde sem genealogia, não se pode explicar senão pelo ascendente irresistível da sua inteligência e o encanto quase mágico da sua palavra. Todas as testemunhas estão de acordo neste ponto. Apenas alguns meses após a sua chegada a Paris, em 1776, Rivarol era recebido nos salões mais inacessíveis. Os cortesãos mais brilhantes fazem o seu elogio. Encontramos um eco disto na pena de Alexandre de Tilly, pajem da rainha, herdeiro pródigo e grande sedutor, que posteriormente colaborará nos *Actes des Apôtres*: «Rivarol era dotado de uma memória prodigiosa. Uma sensibilidade desperta, um amor excessivo do belo gravavam nela quase tudo o que valia a pena reter nos grandes escritores antigos e modernos. Mas estes poderosos auxiliares, ao fortalecerem a sua conversação, nem por isso alteraram a originalidade e não colocaram ligas neste ouro nativo.»[4]

Se a *Ilíada* e a *Odisseia* não passaram primeiramente de relatos feitos ao canto da lareira, não se pode estranhar que Rivarol tivesse privilegiado este tipo de literatura oral que é a conversação de salão. Todavia, este género tem os seus limites e, ao mesmo tempo que o levava até ao grau de perfeição, Rivarol não ignorava as fraquezas que impedem o intelectual de alcançar a glória de produzir uma obra-prima ou de fundar um sistema: «O génio eleva-se e engrandece-se na composição: o espírito evapora-se nela e fica em seco. É da sua natureza brilhar, mas iluminar apenas pequenos espaços.»[5] Os próprios contemporâneos tinham consciência do mau emprego que o autor de tantas frases ilustres fazia dos seus dons. A crítica, no entanto, deve levar em conta as circunstâncias: à falta de rivais à sua altura, Rivarol pôde triunfar sem esforço na literatura do seu tempo. É por isso que Sainte-Beuve, para justificar que um tão admirável estilista não tenha produzido uma obra proporcional ao seu talento, incrimina a época e os sucessos demasiado fáceis que ela lhe ofereceu: «Quando Rivarol se iniciou na literatura, os grandes escritores que tinham ilustrado o século já tinham morrido ou preparavam-se para desaparecer: era a vez dos medíocres e dos pequenos.»[6] As obras de Rivarol foram obras de circunstância, numa época em que as circunstancias não estavam à altura de um grande espírito.

Quando a Revolução se aproxima, duas produções vão no entanto levar este brilhante homem de letras cumulado de sucessos mundanos a negligenciar a controvérsia literária para esboçar um pensamento mais político. Como convinha a um verdadeiro preguiçoso, estas duas obras constituíram respostas a solicitações exteriores. Com efeito, foi uma conversa com Voltaire que determinou Rivarol a empreender a tradução do *Enfer* de Dante, julgada im-

possível na linguagem do século XVIII, que ele mesmo qualifica de «casta e timorata»[7]; e é para concorrer ao prémio oferecido pela Academia de Berlim que ele compôs o *Discours sur l'Universalité de la Langue Française*, premiado em 1784. Nesta ocasião, o crítico temido que era Rivarol revela a preocupação que continuará sempre a ser a mais cara ao seu coração, a da língua francesa. Este sentimento encontra-se presente nos escritos políticos do tempo da Revolução: os demagogos mais violentos são condenados nesses escritos pela incorrecção da sua linguagem tanto quanto pela crueldade dos seus princípios. Tão preocupado com o estilo como pelas ideias, mais gramático do que filósofo, Rivarol extraiu do seu amor pela língua francesa as forças necessárias para preservar a independência da sua apreciação.

Antes de 1789, as ideias políticas de Rivarol, ainda que desprovidas de originalidade, não deixam de ter conteúdo: são as convicções de um homem das Luzes. Todavia, desde essa época encontram-se na sua obra apreciações que escapam aos preconceitos do seu tempo: isto deve-se ao facto de que o pensamento de Rivarol se alimentou dos grandes autores. O próprio Rivarol o confessou em 1788: «É preciso ter vivido na província para ter lido muito.»[8] Por isso, a sua predilecção por Pascal e Montesquieu nunca foi desmentida. É a estas influências que Rivarol deve o ter escapado ao ódio contra a religião e a monarquia que animou numerosos contemporâneos seus. É também o eco destas leituras que se pode encontrar no primeiro texto verdadeiramente político que publicou com o seu nome. Publicado em 1788, a *Lettre à M. Necker* constitui uma refutação da obra intitulada *De l'importance des Opinions Religieuses* na qual o célebre banqueiro genovês entendia justificar o teísmo de Rousseau contra o ateísmo militante que então estava em voga. Paradoxalmente, Rivarol serve-se de todos os recursos da ironia voltairiana para combater esta posição e justificar *a contrario* a religião tradicional. Com efeito, o que condena a tentativa de Necker, do seu ponto de vista, é a sua ignorância das necessidades reais do povo, para quem a religião é um sustentáculo indispensável. Desde logo, a inutilidade da obra fica patente: «Não é de modo algum ao povo que estais a pregar porque o vosso livro, que talvez já esteja em São Petersburgo, nunca chegará à vossa antecâmara.»[9] A partir de uma tal constatação, esse texto oferece o esboço de dois artigos essenciais no pensamento político de Rivarol: de um lado, o papel benéfico das instituições tradicionais; do outro, a existência de um partido de filósofos desejosos de perturbar o Estado. Os acontecimentos de 1789 proporcionar-lhe-ão a ocasião de desenvolver essas intuições.

Antes que a Revolução rebente, tem-se todavia a noção de que Rivarol não atribui à política um lugar considerável. Neste domínio, as suas ideias são as ideias inglesas e desempenham na sua vida um papel bem mais modesto do que as suas aversões literárias. Estas ocupavam-no muito: 1788

foi também o ano do *Petit Almanach de nos Grands Hommes*, recensão hilariante dos piores escritores do reino, agrupados por ordem alfabética e assassinados em poucas frases. Nesta data, pode-se supor Rivarol semelhante à maioria dos Franceses: «Se tivésseis consultado todos os Franceses antes dos Estados Gerais, teríeis constatado que cada um desejava um pouco da revolução actual. Parece que a fortuna não fez mais do que recolher os votos para a dar por inteiro; cada um, por seu lado, diz: "É demais".»[10]

MOTIVO POR QUE RIVAROL NÃO FOI MALLET DU PAN

Génio singular, Rivarol afigura-se tão grande por aquilo que não fez do quanto por aquilo que conseguiu realizar. Um dos seus principais méritos consistiu, com efeito, em elevar-se acima dos acontecimentos para deles apresentar um relato desapaixonado. Esse distanciamento, quase miraculoso, numa época tumultuosa, não é somente imputável a uma elevação de visão sem equivalente entre os seus contemporâneos: explica-se também pela indolência de Rivarol, que nunca foi dotado de energia suficiente nem de suficiente má-fé para se arvorar em propagandista de um partido, ainda que este fosse o bom. É esta a razão pela qual Rivarol não foi – como o fez Mallet du Pan – o defensor titular da causa real. Ciente da sua reputação literária e sem ligação com a coroa, Rivarol podia, pelo contrário, encarar os factos com um perfeito distanciamento. Aliás, a sua preguiça nunca poderia ter-se sujeitado aos constrangimentos da acção política; ela preservou-o da agitação que muito frequentemente perdeu os defensores do rei.

É por isso que todos os biógrafos de Rivarol se espantam de que ele apenas tenha aceitado o encargo que o abade Sabatier de Castres lhe propôs na Primavera de 1789. Este consistia em redigir, à maneira dos *Annales* de Tácito, um relato circunstanciado dos acontecimentos, publicado duas vezes por semana sob a forma de «resumos». Rivarol comprometeu-se a fornecer esses resumos, que constituem toda a substância do *Journal Politique National*, e manteve os seus compromissos com uma regularidade notável, mesmo quando abandonou Paris para encontrar refúgio no *château* de Manicamp, na Picardia, onde o seu amigo, o conde de Lauragais, lhe ofereceu, durante o Verão de 1789, uma hospitalidade faustosa. Um tal esforço era demasiado contrário ao temperamento de Rivarol para se prolongar por muito tempo; mas, se a publicação do *Journal Politique National* terminou a partir de 1790, a sua repercussão foi, não obstante, considerável. Além do testemunho de Burke, tudo indica que os «*annales do comte de* R.» lhe valeram uma imensa admiração por parte dos críticos da Revolução.

Todavia, foi antes o ódio implacável que esta obra suscitou aos partidários da nova ordem das coisas que decidiu Rivarol a levá-la a bom termo. Prosseguia deste modo, no campo político e com a mesma ironia, a guerra contra a estupidez que tinha empreendido no campo da literatura. São a baixeza e a imbecilidade do inimigo que fazem despertar o melhor do seu talento de polemista: «Nunca jornal algum foi honrado com mais calúnias do que este. Nós contamos os inimigos da paz, da autoridade régia, da felicidade pública e do senso comum entre os que nos odeiam.»[11] O seu entusiasmo por uma tarefa extenuante, ingrata e potencialmente perigosa explica-se ainda por um motivo mais pessoal: como Pascal ao escrever *Les Provinciales*, Rivarol parece ter tido a noção de que as circunstâncias lhe proporcionavam, com o *Journal Politique National*, a ocasião de produzir uma obra de um género inédito. Rivarol afirma claramente o que o coloca acima dos autores políticos da época: «Os escritores estão todos, em maior ou menor grau, corrompidos pelo acontecimento. A nós não farão certamente a mesma censura. Escrevemos sem predilecção e sem amargura, sem receio e sem temeridade, mas não sem obstáculos e até mesmo sem perigo.»[12]

Se Rivarol, que nada predispunha a desempenhar um papel activo junto ao grande público, envergou tão facilmente a farpela de jornalista, é também porque se contou entre os primeiros a ter uma consciência muito viva do novo papel da imprensa. A autoridade que a sua eloquência e o seu espírito lhe tinham valido nos salões estava de ora em diante à mercê dos jornalistas mais grosseiros e destituídos de escrúpulos. Uma tal reviravolta da situação não podia deixar insensível um homem tão seguro do seu mérito: «Deve-se quase tudo à liberdade de imprensa. [...] A tipografia é a artilharia do pensamento. Não é permitido falar em público, mas é permitido escrever tudo; e se não se pode ter um exército de auditores, pode-se ter um exército de leitores.»[13] Esta transformação drástica na situação constitui o indício de que uma força nova influencia doravante o governo da França: a opinião pública. Uma das missões que Rivarol atribui ao *Journal Politique National* é o de fazer compreender o seu poder aos defensores da monarquia, a fim de que possam lutar eficazmente contra a influência crescente dos jornalistas: «Tinha vontade, Senhor, de vos falar da enorme influência da opinião pública sobre tudo o que se passou. [...] A estupidez dos homens de Estado que negligenciam ou desdenham dirigir o curso desta torrente é muito digna das vossas observações. É necessário atacar a opinião com as suas próprias armas. Não se disparam tiros de espingarda às ideias.»[14] Todavia, ele nunca se associou aos trabalhos daqueles que empregaram as novas armas da imprensa para defender a monarquia: enquanto Mallet du Pan, fiel às ordens de um rei de quem nem sequer era súbdito, se esforçava por deter a Revolução pelos seus escritos e por combater as transformações que estavam em vias

de se operar, o autor do *Journal Politique National* limitava-se à fria análise dos acontecimentos.

Nesta conjuntura, o pessimismo e a lucidez de Rivarol constituíram os auxiliares da preguiça que lhe era própria. A sua experiência de jornalista tinha-lhe feito compreender que a Revolução ultrapassaria em muito os grandes abalos políticos de que a história da Europa oferecia o exemplo: as ideias estavam prestes a passar dos salões às antecâmaras. Vendo a Revolução como um fenómeno político radicalmente novo e como um movimento irreversível, Rivarol parece ter avaliado com segurança os acontecimentos desde 1789: «Os golpes de autoridade dos reis são como os golpes do relâmpago, que não duram mais do que um momento; mas as revoluções dos povos são como esses tremores de terra cujos abalos se comunicam a distâncias incomensuráveis.»[15] Apesar de um tal pessimismo, a sinceridade da sua dedicação ao governo régio não pode ser posta em dúvida: Rivarol esforçou-se decididamente por colocar a sua inteligência ao serviço da monarquia, mesmo quando os seus mais fiéis partidários, ou os mais interessados, começavam a procurar a salvação em outros lados. A sua actividade política redobrou a partir de 1791. É o momento em que, mais preocupado em ser útil ao seu país do que em obter os sufrágios da opinião pública, dirige directamente ao rei as recomendações que não tinha podido formular no *Journal Politique National*. Assim, em Abril e Julho de 1791, Rivarol faz apresentar a Luís XVI dois memorandos pelo intendente da sua lista civil, Arnaud de La Porte. Estes dois textos não revelam nem teorias secretas nem grandes estratagemas. Rivarol apenas desenvolve neles, com particular vigor, uma ideia que já tinha formulado em muitas ocasiões: «Quando se quer impedir os horrores de uma revolução, é preciso querê-la e fazê-la por si mesmo: era demasiado necessária em França para poder ser evitada.»[16] Deste princípio simples, Rivarol deduz toda a conduta que o monarca deveria seguir. Sem os rodeios que um cortesão teria julgado naturais, mesmo para com um soberano destituído do seu poder, censura a Luís XVI a indulgência culposa que sempre teve para com a sua «*chère noblesse*»: «Hoje, os aristocratas acusados não servem para nada por se terem enganado em tudo; os que ficaram passam a sua vida em Paris à volta de 3000 tapetes verdes e consolam-se, pela perda dos seus escudos, da perda das suas existências. [...] Em suma, a corrupção tem efeitos mais cruéis do que a barbárie. Os aristocratas sucumbiram sob os democratas pela mesma razão que fez cair os Gauleses e os Romanos sob os fundadores da monarquia. Regra geral: sempre que se está melhor em sua casa do que na rua, ser-se-á vencido por aqueles que estão melhor na rua do que nas suas casas. Este constitui o princípio das revoluções e até mesmo das conquistas.»[17] Custa a acreditar que um texto de uma tal violência tenha podido ser dirigido ao rei, mas Rivarol não tinha qualquer razão para recear

a Corte, à qual nunca tinha estado ligado e que tinha provocado, pelos seus erros, os infortúnios que atingiam a França.

Aos olhos de Rivarol, o rei e os seus conselheiros mais próximos arcam com toda a responsabilidade das primeiras tribulações da Revolução: «Todos estão unanimemente de acordo em que, se o rei tivesse montado a cavalo e se mostrasse ao exército, este ter-se-ia mantido fiel e Paris tranquila: mas não pensaram em fazer o que quer que fosse.»[18] Os conselhos práticos que apresentou a Luís XVI relativamente aos deputados a corromper e as diligências a tentar junto do povo nada podiam contra esta imprevidência. O segundo memorando enviado ao senhor de La Porte foi ainda mais inútil do que o primeiro: chegou à Corte em 30 de Setembro de 1791, quando os últimos fiéis ao rei preparavam a fuga deste. Acertadas as contas com a sua consciência pela cegueira dos príncipes, Rivarol pôde sem arrependimento deixar a França em Junho de 1792, e voltar à literatura.

A guerra entre a França e as potências coligadas fez-lhe sentir uma última vez a vontade de influenciar o curso dos acontecimentos. Rivarol encontrava-se então em Bruxelas, de onde os emigrados tinham ido juntar-se ao exército que se preparava para invadir a França. Seguiu com atenção as negociações que concluíram com a publicação do manifesto de Brunswick. A partir da sua prisão nas Tulherias, Luís XVI tinha ordenado a Mallet du Pan que se juntasse ao exército dos príncipes e encarregara-o de instruções precisas: o rei desejava um texto susceptível de tranquilizar a nação francesa sobre as intenções dos emigrados. Recusando os seus conselhos de prudência, o conde de Provence e o conde d'Artois preferiram o documento provocador redigido para eles por um antigo partidário do duque d'Orléans, o marquês de Limon. Publicado com constrangimento pelo duque de Brunswick, o manifesto desencadeou a indignação em França. Consternado por tanta imprudência, Rivarol pretendeu fazer-se intérprete do rei numa *Lettre à la Noblesse Française au Moment de sa Rentrée en France*[19], preconizando a clemência e a moderação. Quando este texto foi publicado, era demasiado tarde: a guerra e a condenação do rei haviam-se tornado inevitáveis. Este último fracasso político marcou uma ruptura no seu pensamento. Durante os primeiros anos da Revolução, tinha trabalhado, tão activamente quanto podia, num tratado sobre a soberania, e depois numa *Théorie du Corps Politique*. Abandonou pouco a pouco esta obra, ao mesmo tempo que continuava a referir-se-lhe na sua correspondência[20].

Instalado em Hamburgo desde 1795, Rivarol consagrava-se com toda a energia que não tinha sido absorvida pela conversação a um grande dicionário da língua francesa. Este projecto, que devia constituir a obra da vida, ficou inacabado. Apenas foi publicado dele o *Discours Préliminaire*[21]. Esta obra concede um lugar subalterno às considerações políticas e desenvolve uma metafísica fortemente inspirada em Condillac: Rivarol, poderíamos acreditar,

tinha renunciado definitivamente à acção. Todavia, as suas tentativas infelizes não tinham sido esquecidas. O conde d'Avaray, principal agente do príncipe, tentara já conquistá-lo em 1798. Em Abril de 1800, Rivarol foi de novo sondado pelos agentes de Luís XVIII, então exilado em Mittau: o rei desejava que o brilhante polemista do *Journal Politique National* retomasse a pena para combater a tirania de Bonaparte que despontava. Esta proposta foi aceite e Rivarol prometeu uma refutação em regra da política do Consulado. A morte de Mallet du Pan em Londres tornou ainda mais prementes estas solicitações: privada do seu maior publicista, a causa real tinha necessidade de um novo porta-voz. No mês de Julho do mesmo ano, transmitiram a Rivarol umas palavras do rei que, acompanhadas de alguns subsídios, despertaram o seu entusiasmo. A dedicação de Rivarol à monarquia era sincera. Ainda que neste caso a sua vaidade tivesse sido reforçada, esta dedicação foi vencida pela preguiça: o único homem ainda capaz de congregar a opinião à causa dos Bourbons agarrou aquilo que quiseram dar-lhe e morreu sem ter escrito uma linha contra o usurpador.

Muitos anos antes, Rivarol justificara antecipadamente a sua conduta. Consciente de que a sua existência seria dominada pelo gosto de nada fazer, mais ainda do que pelo de bem falar, tinha, com efeito, composto para ele mesmo um epitáfio em que os seus contemporâneos deveriam ter meditado: «A preguiça tinha-no-lo arrebatado antes da morte.»[22]

MOTIVO POR QUE RIVAROL NÃO FOI CHAMFORT

Quando Chamfort se matou para fugir às perseguições do regime popular que tão ardentemente desejara, Rivarol teve tempo de meditar nos infortúnios que uma fé excessiva nas Luzes tinham valido a um escritor que ele sempre estimou e que se lhe assemelhava em diversos aspectos. Provinciano sem ninguém que lhe desse apoio, Chamfort soubera conquistar, tal como Rivarol, uma posição literária eminente pelo seu à-vontade, a sua conversação e o seu espírito, mais ainda do que pelas suas obras. Todavia, uma característica os opunha: apesar do cinismo do seu comportamento, Chamfort era dotado de convicções sinceras. Quanto a Rivarol, nunca experimentou o ódio da nobreza que animava Chamfort, assim como também não partilhou o seu entusiasmo pelas novas ideias. A ironia, que constituía o fundo do seu carácter, preservou-o do desespero e, até nos rigores do exílio, o riso constituiu sempre a sua primeira resposta aos ataques de que era objecto.

Rivarol e Chamfort, igualmente desencantados, contemplavam com a mesma amargura o espectáculo da sua época. Todavia, pertenciam um e ou-

tro ao partido vencedor: ambos discípulos dos Filósofos, tinham assistido, desde antes da Revolução, ao triunfo das suas ideias no campo intelectual. Mas Rivarol, contemporâneo da apoteose de Voltaire, não podia depositar a mesma fé no ideal das Luzes do que os autores da geração precedente. O seu cepticismo era ainda fortalecido pela sua vocação de gramático. Enquanto Chamfort, arvorado em moralista, procurava descobrir o universal nos comportamentos particulares e encontrar a igualdade da natureza sob as distinções sociais, Rivarol esforçava-se por classificar hierarquicamente os indivíduos e as ideias como os termos da linguagem. Havia aí o fermento de um pensamento aristocrático. Este afirma-se desde os primeiros meses da Revolução e tornar-se-á um dos eixos principais da sua reflexão política: «A populaça é sempre canibal, sempre antropófaga. Para ela, não há *século das Luzes*.»[23] O horror que lhe inspira a violência das massas nem por isso o faz renunciar à ironia: «A propósito da lanterna e do candeeiro de iluminação pública, um gracejador de mau gosto disse que os demagogos, que pretendem que não se pode iluminar demasiado o povo, deveriam sentir repugnância por esta máxima ao ver o uso que o povo fazia das luzes.»[24] Com o tempo, esta ironia ir-se-á adoçando; no entanto, longe de se entregar ao sentimentalismo mórbido que levou Chamfort ao suicídio, ela sugerirá a Rivarol uma das suas mais belas imagens: «Os povos mais civilizados estão tão próximos da barbárie quanto o ferro mais polido o está da ferrugem. Os povos, como os metais, apenas têm de brilhante as superfícies.»[25]

Este sangue-frio extraordinário em face dos acontecimentos, cuja violência e novidade assustaram as cabeças mais sólidas, suscitou a admiração de Rémy de Gourmont: «Enquanto tantos homens distintos, mesmo inteligentes, se entregavam à Revolução, empurrados pelo sentimento, Rivarol mantinha-se na margem, preso pela lógica [...]. Os revolucionários, que acreditavam serem puros intelectuais, eram sobretudo sentimentais: a inteligência, no período que medeia Mirabeau e Bonaparte, está do lado da contra-revolução e é por isso que foi vencida.»[26] Esta obstinação de Rivarol em manter-se do lado da razão tem a ver ao mesmo tempo com a sua desconfiança em relação às ideias de que descortinava a fraqueza sob o aparato oratório e com o seu desprezo pelos espíritos exaltados que as professavam. A sua fria ironia e o dom de análise que a acompanha não se exercem somente no âmbito das ideias. A força das críticas lançadas no *Journal Politique National* reporta-se também à compreensão precoce que Rivarol tem dos interesses materiais que fazem agir os revolucionários: o número 20 do *Journal Politique National* é totalmente consagrado a uma exposição cerrada do fracasso dos empréstimos propostos por Necker após a sua recondução. Este texto demonstra que Rivarol, tal como Burke, possuíam noções muito exactas de política financeira. Contrariamente ao autor das *Réflexions sur la Révolution de France*, Rivarol exprime o

seu parecer sobre um assunto tão técnico sem renunciar ao seu gosto pelo sarcasmo: «Um pobre pede-vos dinheiro por piedade para com ele; um ladrão pede-vos dinheiro por piedade para convosco mesmo; e é misturando estas duas maneiras de pedir que os governos, umas vezes mendigos, outras vezes ladrões, obtêm sempre o dinheiro dos povos.»[27] Este modo de ver as coisas predispunha-o a desmascarar os interesses que, agindo de maneira obscura no coração dos homens e no segredo das assembleias, determinaram o curso dos acontecimentos.

Aos olhos de Rivarol, a mais irresistível destas forças é a vaidade. Habituado desde sempre a perseguir as manifestações pueris entre os seus confrades escritores, não teve qualquer dificuldade em distinguir-lhes a influência nos discursos mais desinteressados. Julga assim que é o ódio às distinções sociais, e não as desigualdades económicas, que anima os destruidores da monarquia: «Quem o acreditaria? Não são nem os impostos nem as *lettres de cachet*, nem todos os outros abusos da autoridade, tampouco são os vexames dos intendentes e as demoras ruinosas da Justiça que mais irritaram a nação, é ao *preconceito da nobreza* que ela manifestou mais ódio; o que prova evidentemente que são os burgueses, os homens de letras, os homens da finança e, finalmente, todos aqueles que invejavam a nobreza que sublevaram contra ela a arraia-miúda nas cidades e os camponeses nas zonas rurais. (...) As pessoas de espírito, as pessoas ricas achavam, pois, a nobreza insuportável; e a maioria achava-a tão insuportável que acaba por comprá-la.»[28] A experiência está ainda aqui do lado de Rivarol: a inveja revela-se sempre mais eloquente do que o sofrimento; e o estudo da origem social dos deputados não pode deixar de corroborar a sua hipótese: «Não era ao mesmo tempo um verdadeiro deleite para os deputados, de que a maior parte tinha passado a vida a saudar o bailio da sua aldeia ou a cortejar o intendente da sua província? Não constituía, digo eu, uma doce satisfação para eles calcar aos pés um dos primeiros tronos do mundo?»[29] Ao contemplar o espectáculo das vaidades burguesas saciadas pelo rebaixamento da nobreza, Rivarol não podia senão acolher com cepticismo as teorias segundo as quais os revolucionários não teriam feito mais do que seguir o plano de um vasto complô e obedecer às injunções de alguns iniciados. Nisto, Rivarol revela bem uma das suas fraquezas: obnubilado pela clareza da sua própria inteligência, parece incapaz de apreender o papel da irracionalidade na Revolução.

Todavia, ele soube desmascarar e compreender os cálculos políticos que determinavam secretamente o curso dos acontecimentos. Mas, é ainda ligando-os às ambições pessoais, às vaidades insatisfeitas, aos vícios inveterados que ele analisa as molas reais que fazem mover a Assembleia. Durante os dois primeiros anos, a Revolução foi conduzida por homens cuja notoriedade era já grande nos últimos anos do *Ancien Régime*: para Rivarol que, de perto ou de

longe, os conhecia todos, ela foi em primeiro lugar uma questão de pessoas. Clarividente até mesmo no seu ódio, Rivarol não teve mais do que deixar falar a sua velha inimizade para com Mirabeau a fim de descrever melhor que ninguém o papel que ele desempenhou durante as jornadas de Outubro: «Tal foi sempre, nesta Revolução, a profunda sabedoria do senhor de Mirabeau: não há partido nem houve inteligências que não tenham contado com ele. (...) É assim que, traficando sem cessar com a sua pessoa, fazendo e rompendo os seus compromissos, todos os dias, pela universalidade das suas intrigas e a textura das suas perfídias, de tal modo confundiu o seu renome que o conjunto dos nossos escritores já não sabe a que partido deve caber a vergonhosa propriedade do nome de *Mirabeau*»[30] Como verdadeiro moralista, Rivarol parece, aliás, degustar o espectáculo que a corrupção e a duplicidade de uma tal personagem ofereciam.

Entre todos os actores da Revolução não houve nenhum que suscitasse um tão vivo interesse da sua parte. No entanto, houve três figuras eminentes dos primeiros anos da Revolução que constituíram para ele alvos de eleição: Necker, La Fayette e o duque d'Orléans. Encarnando por si só a coligação dos homens de finanças e dos homens de letras, Necker oferecia-se naturalmente como vítima da ironia vingativa de Rivarol. Este nunca lhe perdoou o ter favorecido as perturbações na esperança de se tornar indispensável e de ter abandonado o rei no momento em que o seu apoio teria sido mais necessário, assim como também não perdoou ao «Herói dos dois mundos» o ter espezinhado as instituições mais veneráveis para fazer vingar as suas ambições. Desde os começos da Revolução, em que o ridiculariza no *Petit Dictionnaire* («a sua glória ainda nada custou aos inimigos da França») até à defecção do general em 1792, seguida da sua captura pelos Austríacos, Rivarol não lhe poupou nenhuma humilhação. Quando um homem sem qualquer mérito teve a temeridade de querer elevar-se às alturas que Rivarol julgava reservadas às almas nobres ou aos espíritos superiores, a própria infelicidade dele não podia servir-lhe de desculpa. Ninguém o experimentou mais duramente do que o duque d'Orléans, já que a morte não bastou para fazer cessar os sarcasmos de que era objecto. Nos finais do ano de 1793, Rivarol traçou um retrato impiedoso do príncipe regicida: «O crime com todas as suas alavancas não pôde arrancar esta alma mergulhada no seu lamaçal. [...] O suplício deste miserável consistiu muito mais na pena de um desígnio abortado do que numa satisfação proporcionada pelos reis, pelos povos e pela moral.»[31]

A ironia de Rivarol, ainda que o tenha preservado de muitas das exaltações, impediu-o, no entanto, de prever o papel histórico que a Revolução faria desempenhar a homens de quem tinha cruelmente troçado. Como poderia ele ter previsto que Robespierre, a quem tinha ridicularizado a eloquência afectada, fria e pomposa, se tivesse transformado no déspota sanguinário

do Terror? Esta incapacidade de apreender a grandeza trágica dos acontecimentos sob as aparências muitas vezes grotescas daqueles que neles estão envolvidos, permite-lhe, todavia, nunca cair no exagero. Aos homens que Michelet, embriagado pela retórica revolucionária, descreve como titãs em luta pela instauração de um novo mundo, Rivarol faz-nos vê-los na sua cómica verdade. Ninguém descreveu melhor a nova elite: «Com efeito, estamos convencidos de que continua a haver *aristocratas* em França. Outrora eram os ministros e hoje os que governam a Cidade de Paris são Aristocratas Cabeleireiros, Aristocratas Burgueses, Aristocratas Sapateiros, enfim, todos aqueles que protegem, que dão azo a que se escreva sobre eles, que fazem tremer ou delirar a seu bel-prazer [...] os Jornalistas Citadinos.»[32] Este riso universal não poupa nenhum dos protagonistas da Revolução. Estes são julgados com uma severidade proporcional ao bem que poderiam ter feito. Assim, é contra o corpo mais poderoso dos primeiros tempos da Revolução, a Assembleia, que Rivarol manifesta mais severidade: «O templo da legislação transformou-se num mero teatro para a multidão dos oradores retóricos, numa tempestuosa arena, onde a audácia e a violência triunfaram da fraqueza e da timidez.»[33] É ainda à fraqueza da Assembleia que Rivarol atribui a impotência da França em se atribuir a si mesma o regime à inglesa que teria satisfeito as aspirações que ele partilhava com Mounier: «O trabalho do Comité de Constituição foi considerado demasiado fraco pela Assembleia; ele apenas estatuía o equilíbrio dos poderes, o restabelecimento da autoridade régia, a liberdade e a tranquilidade públicas; em suma, não oferecia mais do que uma constituição e o que se pretendia era uma revolução.»[34] Esta ironia a respeito dos primeiros ensaios do parlamentarismo em França decerto não contribuiu para que Rivarol conquistasse a estima dos liberais do século XIX, da mesma forma que as suas troças lhe tinham feito criar inimizades em vida com os emigrados. Ele próprio teve a noção disso; o exílio apresentava-se-lhe como o regaste pelas suas inumeráveis zombarias: «Se a Revolução tivesse sido feita no reinado de Luís XIV, Cotin teria mandado guilhotinar Boileau e Pradon não teria esquecido Racine. Ao emigrar, eu escapava a alguns dos jacobinos do meu *Almanach des Grands Hommes*.»[35]

O MOTIVO POR QUE RIVAROL NÃO FOI BURKE

Desde os primeiros meses da Revolução, Rivarol dá a sensação de ter avaliado a sua amplitude e extraído desta intuição deduções impecáveis quanto ao futuro da França. Enquanto nada o predispunha a isso, foi um dos primeiros a colocar o seu talento e a sua reputação ao serviço da causa

real. Tudo deveria, portanto, propô-lo à admiração dos que, depois dele, escreveram com o intuito de denunciar as atrocidades cometidas pelos revolucionários. A moderação do seu pensamento, a sua admiração pelas instituições inglesas, o seu apego à propriedade e à religião como fundamentos do organismo político, abriam o caminho a um conservadorismo esclarecido que deveria ter reconhecido nele o equivalente francês de Burke. Tal não se verificou. O seu cepticismo foi a causa disso: «Não receio afirmá-lo: nesta Revolução tão enaltecida, príncipe de sangue, militar, deputado, filósofo, povo, tudo foi mau, inclusivamente os assassinos.»[36] O frio desprezo que ele manifestou de imediato por todos os actores da Revolução devia seduzir os espíritos livres, mas não podia deixar de afastar dele os defensores das instituições. Rivarol persistiu nesta atitude, mesmo quando as provações do momento lhe devessem ter feito esquecer os antigos erros da Corte.

Ao contrário, o autor do *Journal Politique National* nunca consentiu em calar o desprezo que lhe inspirava o antigo governo: «Antes de mais, para arrancar com uma revolução é tão necessário uma certa dose de estupidez, de um lado, quanto uma certa dose de luzes, do outro.»[37] Era uma maneira bem estranha de defender a Coroa a de ridicularizar publicamente os seus ministros e imputar o seu descrédito à incompetência deles.

A admiração de Rivarol pelo verdadeiro mérito fazia-lhe assim perder a justa medida quando se tratava de retratar as ordens privilegiadas do reino. «Porque nós encaramos como aristocratas as pessoas da Corte e os nobres, nunca deixaram de ser aos nossos olhos mais do que enfadonhos libertinos, em Paris, ou mendigos de talões vermelhos, em Versalhes. Com efeito, que agradáveis esses aristocratas que passavam a vida a contraírem dívidas, a olhar para as raparigas ou a mendigar favores e benefícios!»[38] Aliás, Rivarol compraz-se em opor a nobreza corrompida de Versalhes a «esses cavaleiros franceses tão altivos, tão brilhantes e generosos, cuja raça se perdeu por tal forma que a sua história constitui já a nossa mitologia.»[39] Os adversários românticos da Revolução no século XIX, que partilharam esta nostalgia da verdadeira grandeza nobiliárquica, foram, todavia, mais indulgentes a respeito da nobreza de Corte, que soube resgatar pelo martírio as fraquezas de que se tinha tornado culpada antes de 1789. Rivarol, quanto a ele, não pressente o Terror e não tem qualquer escrúpulo em pôr a nu no seu *Petit Dictionnaire* o aviltamento, a frouxidão e a imbecilidade dos grandes senhores que têm assento na Assembleia.

A percepção da falibilidade dos indivíduos nem por isso o conduziu a exagerar os méritos das pessoas colectivas que foram chamadas a figurar na Revolução. Rivarol recusou-se sempre a ver no povo francês o soberano de que os seus adversários pretendiam estabelecer o reino efectivo. Enquanto os partidários da nova ordem exaltavam as virtudes ideais deste povo, ele

opunha-lhes ironicamente o testemunho da experiência: «Em geral, o povo é um soberano que apenas pretende comer e sua majestade está tranquila quando digere.»[40] Tal como a nobreza hereditária ou o princípio monárquico, a soberania popular não poderia ser aceite sem discussão por um espírito tão oposto a qualquer idealismo político: «Ora, há duas verdades que é preciso nunca separar neste mundo: 1) que a soberania reside no povo; 2) que o povo nunca deve exercê-la.»[41] Esta atitude de recusa explica-se por uma particularidade do seu pensamento: num país totalmente imbuído do culto da razão e cujas novas elites aspiravam a governar de maneira científica, Rivarol permanece fiel à sua vocação de gramático: revela-se em todas as circunstâncias mais preocupado com o uso do que com os sistemas.

Esta preocupação com o realismo, que deveria ser vista como um vício vergonhoso numa época que valorizava acima de tudo a abstracção e o paradoxo, constitui, sem dúvida, o cerne do seu pensamento. Sobre este ponto, Rivarol, com efeito, filia-se numa tradição intelectual mais antiga e geralmente ignorada pelos Filósofos. Ele confessa-o habilmente no *Journal Politique National.* Um artigo intitulado «Os libelos do tempo»[42] tem aí consagrada a refutação de *La France Nouvelle* que Camille Desmoulins publicou em 1790 para justificar a Revolução. Atitude insólita, Rivarol resume aí a sua argumentação com uma citação dos *Essais* de Montaigne: «Na verdade, excelente e melhor política para cada nação é aquela sob a qual se manteve durante longo tempo; a forma e o modo de aplicação dependem do uso [...]. Incomodamo-nos muito facilmente com a condição presente; mas insisto todavia em que persistir em desejar o comando do pequeno número num Estado popular, ou na monarquia, um outro governo, é vício ou loucura.» Por este meio, Rivarol inscreve-se na longa tradição política dos defensores iluminados da monarquia, de que Montaigne e os autores da *Satire Ménippée* foram os representantes na época da Liga. Sendo o primeiro a aplicar à Revolução os princípios da sensatez e da moderação que os tinham distinguido nas convulsões do passado, pode passar assim por um dos primeiros verdadeiros *conservadores* franceses.

Este apego ao partido da sensatez devia conduzir Rivarol a defender o princípio de uma monarquia constitucional. Renunciando à sua habitual severidade para com os membros da Assembleia, faz, deste modo, nos números 22 e 23 do *Journal Politique National* (Outono de 1789), o elogio dos membros mais sensatos do Comité de Constituição. Ao dar o seu apoio a Mounier, partidário de uma monarquia parlamentar à inglesa, Rivarol não traía de forma alguma os seus princípios. Uma constituição poderia conferir à França a tranquilidade que era necessária para as reformas. Ainda que Mounier tenha sido um dos promotores mais fervorosos desta solução constitucional, Rivarol manteve sempre uma hostilidade sem reservas em

relação à Declaração dos Direitos do Homem, na qual não via mais do que «o código dos selvagens»: «Em vez de uma constituição e de uma legislação, eles anunciaram alto e bom som que iriam fazer uma *declaração dos direitos do homem*, quer dizer, que antes de nos darem um livro necessário, quiseram fazer um prefácio perigoso. [...] Dizer que todos os *homens nascem e continuam livres*, é com efeito o mesmo que dizer que *nascem e continuam nus*. Mas os homens nascem nus e vivem vestidos, tal como nascem independentes e vivem sujeitos a leis.»[43] Estas tomadas de posição afastavam deste modo Rivarol dos poucos homens com quem teria sido susceptível entender-se, antes de terem sido todos dispersados no exílio.

Prosseguindo no seu requisitório contra os filósofos que tinham conseguido alcançar o poder na Revolução, o antigo protegido de Voltaire tinha-se desligado completamente das Luzes: «Ei-los, pois, no fundo dos seus túmulos, tornados, contra a sua vontade, os pais de uma família de filósofos que tomaram, em seu nome e sob o seu estandarte, a novidade por princípio, a destruição por meio e uma revolução por objectivo permanente [...]. Teria o género humano sofrido com todas as guerras de religião tanto quanto com este primeiro ensaio de fanatismo filosófico?»[44] Desencantado com a capacidade dos homens para se deixarem guiar pela razão, Rivarol revela-se plenamente conservador no *Discours Préliminaire*. Tudo nele recorda as *Réflexions* de Burke; e, se tal como Burke, tivesse podido dar ao seu pensamento fundamentos tão sólidos quanto a bem fundada metafísica da tradição e o génio da nação britânica, Rivarol teria estado em posição de fazer escola. Mas nada podia arrancá-lo ao seu cepticismo natural nem garantir-lhe a força necessária para construir uma doutrina: quando Rivarol se libertou da ilusão que cegou os Filósofos, a sua aptidão para crer tinha-se esgotado. Se a Igreja lhe apareceu à distância como uma instituição benfeitora, o cristianismo nunca deixou de constituir para ele objecto de troça. Chegou mesmo a tratar de igual maneira a nova fé na razão e as certezas imemoriais do catolicismo: «A Assembleia Nacional, para conseguir os seus fins, serviu-se de um dos grandes meios do Evangelho: o de pregar o ódio aos ricos, o de os tratar a todos como *maus ricos*. Dessa posição até *à* partilha dos bens não vai mais do que um passo. Constitui um último recurso que os nossos filósofos não vêem, no nebuloso futuro, senão com um secreto horror [...]. Os inovadores enganam o povo deste mundo, tal como os padres o enganaram a respeito do outro. A *igualdade absoluta* entre os homens constitui a *eucaristia* dos Filósofos.»[45] Rivarol estava só, porque a contra-revolução como escola de pensamento não podia ser construída sobre a herança das Luzes, e porque Rivarol, *nolens volens*, era um dos seus últimos representantes.

A posteridade foi severa para com «o Tácito da Revolução». Privado de perspectiva histórica, afectado por uma incurável preguiça e lisonjeado nas

suas más tendências pela recordação de uma sociedade de que tinha sido o ídolo, Rivarol foi, apesar de tudo, um dos observadores mais brilhantes e mais lúcidos do seu tempo. Consciente de que a queda da monarquia tinha sido precipitada por literatos, Rivarol tinha, aliás, consciência de toda a importância do seu papel na Revolução: «É necessário admirar os filósofos que escreviam com elevação para corrigir os governos e não para os derrubar, para aliviar os povos e não para os revoltar; mas os governos desprezaram a voz dos grandes escritores e deram tempo aos espíritos medíocres para comentarem as obras do génio e as colocarem ao alcance da populaça.»[46] Chegou demasiado tarde para poder desempenhar eficazmente este papel e o espaço que deveria ter preenchido continuou vazio. Rivarol nunca conseguiu libertar-se da sua própria personagem: demasiado espirituoso para os amantes da teoria, excessivamente voltairiano para os devotos, demasiado liberal para os realistas fiéis, conseguiu sem esforço fazer-se admirar, mas nunca foi capaz de fazer partilhar a sua visão do mundo.

Rivarol distinguiu-se, todavia, pelas audácias de estilo sem precedente nos seus mestres e pelas análises políticas que revelam uma extraordinária intuição dos grandes movimentos da história. Em Agosto de 1789, resume assim a evolução da monarquia com uma profundidade que anuncia Tocqueville: «Somos forçados, ao ler a história, a confessar que os nossos reis, a fim de aumentarem o seu poder, passavam a vida a assenhorear-se dos privilégios da nobreza e do clero; e agora o povo e a Assembleia Nacional, ao esmagar a nobreza, o clero e a magistratura, na revolução actual, não fizeram mais do que concluir a obra dos reis.» Mais do que pelas suas qualidades de historiador, Rivarol distingue-se de todos os contemporâneos da Revolução por uma singular presciência do futuro. Assim, encara, desde 6 de Agosto de 1789, a eventualidade de um poder militar saído da Revolução. Os factos confirmaram de forma flagrante esta previsão; mas Rivarol não se contentou, como hábil intérprete que era dos ensinamentos do passado, em anunciar a chegada de um novo César. A partir do 18 do Brumário, ele entreviu o Império: «Será divertido ver um dia os filósofos e os apóstatas acompanharem Bonaparte à missa rangendo os dentes; e os republicanos curvarem-se diante dele. [...] Seria divertido que ele criasse um dia condecorações e que com elas condecorasse os reis; que ele fizesse príncipes e que se aliasse com alguma antiga dinastia.»[47] E foi capaz de prever a sua queda: «A legitimidade reunirá os reis, cedo ou tarde, e matará Bonaparte.»[48] Antoine de Rivarol morreu em Berlim, em 11 de Abril de 1801, quando se aprontava para regressar a França.

ARNAUD ODIER,
Ensaísta

III

JOSEPH DE MAISTRE

De Joseph de Maistre[1], esse contemporâneo da Revolução Francesa, a posteridade reteve que ele foi um dos seus mais ferozes adversários. Os seus detractores retrataram-no sob os traços de um doutrinário sectário, cujo pensamento prefigurava as ideologias totalitárias do século XX. Este retrato, que vários estudos recentes matizaram[2], comporta uma parte de verdade: no seu combate contra o espírito revolucionário, Maistre desenvolve, por reacção, uma filosofia da autoridade que pode legitimamente revoltar uma consciência moderna vinculada aos direitos do homem, aos ideais democráticos e à tolerância religiosa. Será, portanto, um tal pensador inútil ao nosso tempo? Nada é menos certo, porque a indignação que a Revolução lhe inspira o torna muitas vezes clarividente: não existe quem se lhe possa comparar para consciencializar *in situ* as falhas ou as ilusões dos sistemas políticos provenientes deste período.

Todavia, não se deve acreditar que a hostilidade de Maistre seja imediata à verificação dos acontecimentos de 1789. Estes, numa primeira fase, são, pelo contrário, olhados com aversão por este magistrado saboiano, filho do segundo presidente do Senado, cuja família fora recentemente enobrecida pelo seu soberano, o rei da Sardenha, Charles-Emmanuel III. Maistre, tal como muitos outros brilhantes espíritos desta época, é permeável às novas ideias: se a sua dedicação ao trono e ao altar é sólida, nem por isso deixa de possuir a *Encyclopédie*, leu toda a obra de Voltaire e tem o seu Jean-Jacques na ponta da língua. Iniciado à franco-maçonaria na sua juventude, desempenhou um papel importante na expansão das lojas do Rito Escocês Rectificado e considerou com simpatia a insurreição parlamentar dos últimos anos do reinado de Luís XVI. Em suma, o senador da câmara é um fiel da monarquia, que reprova os excessos do absolutismo e que se mostra aberto a reformas prudentes, por iniciativa do poder real. Procurando conciliar tradição e renovação no quadro das leis, não esconde a sua admiração pelas instituições de Inglaterra, de que aprecia os pensadores políticos.

Se não fica muito alarmado com a convocação dos Estados Gerais e com os projectos constitucionais dos monárquicos, a abolição dos direitos feudais, quando da noite de 4 de Agosto, esfriou-o de vez. O recurso à insurreição popular, as medidas dirigidas contra a Igreja, a vontade de arruinar as antigas

instituições são-lhe profundamente antipáticos. Doravante, preocupado em manter a Sabóia afastada da torrente revolucionária, preconiza a aceleração das reformas no ducado, para evitar o contágio jacobino. Referindo-se ainda ao modelo inglês, ele retoma por sua própria iniciativa as reflexões do jurisconsulto Jean-Louis Delolme sobre a *Constitution de l'Angleterre* (1771) e descobre com vivo interesse «o admirável Burke»[3], de quem obteve as *Réflexions sur la Révolution de France* (1790) logo que foi traduzido. Em Janeiro de 1791, numa carta ao seu amigo Henri Costa de Beauregard, presta homenagem a esta obra que contribuiu grandemente, explica ele, para reforçar as suas «ideias antidemocráticas e antigalicanas»[4].

A invasão da Sabóia pelas tropas do general de Montesquiou-Fezensac acaba, em Setembro de 1792, por fazer dele o adversário resoluto do jacobinismo. É em Lausana, um dos principais centros de emigração, para onde o caminho do exílio o conduziu, que ele pega pela primeira vez na pena, em Abril de 1793, a fim de combater a Revolução. Correspondente do rei da Sardenha nesta cidade, assegura aí as missões de agente consular e de informações, ao mesmo tempo que se entrega à preparação da ofensiva dos exércitos austro-sardos contra os ocupantes da sua terra natal. É neste contexto que publica as quatro primeiras *Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses Compatriotes.* Fortemente inspiradas pela leitura de Burke, estas cartas pedem emprestado a este vários argumentos para denunciar os «crimes pavorosos»[5] de que os revolucionários são responsáveis. Maistre denuncia como Burke o terror ideológico dos sistemas abstractos, com pretensões universalizantes, que se fundam sobre a utopia racionalista para instaurar *ex nihilo* uma nova ordem política. Ainda como Burke, ele propõe-lhes a excelência destes preconceitos imemoriais enraizados na sabedoria das nações e dos particularismos locais, que permitem manter os laços políticos e morais que se foram lentamente entretecendo ao longo da história. Como Burke, finalmente, ele manifesta a sua plena confiança no valor da experiência que, em matéria de lei, ordena que se adaptem as leis «ao génio dos povos»[6], impondo ao mesmo tempo a evidência destas «duas verdades incontestáveis»: «que a igualdade é impossível e que a aristocracia hereditária é inevitável.»[7] Daí esta conclusão do realista saboiano, próxima da expressa pelo pensador irlandês: o governo monárquico pode, sem dúvida, ser ajustado por reformas prudentes; nada autoriza, todavia, a presunção insensata de todos os que querem derrubá-lo «para o refazer a partir de teorias ideais.»[8]

Deste modo, o empirismo de Burke fornece a Maistre argumentos para combater o «espírito de inovação»[9] que, a seus olhos, constitui a doença do seu século. Além disso, o Saboiano descobre em germe na obra do seu confrade a tese segundo a qual a França, por uma qualquer grande perversidade, atraiu sobre ela a vingança celeste. É para «vingar não sei que crimes abomináveis»,

afirma Burke, que o Céu sujeitou a França a um «jugo abjecto e aviltante.»[10] Maistre retoma a ideia na terceira das *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, ainda que não retire dela todas as consequências: citando uma fórmula de Tácito – «Nunca a Divindade provara por sinais mais terríveis e mais decisivos que, indiferente quanto à nossa felicidade, ela apenas pensava em punir» –, é tentado, afirma ele, a aplicá-la aos «infortunados dias»[11] que os Franceses vivem. A quinta das *Lettres*, que ele renuncia a publicar[12], leva-o então a recuar para se interessar pelas fontes ideológicas da Revolução, que procura na filosofia das Luzes. Redigida em princípios de 1794, esta carta situa-se na mesma perspectiva do *Étude sur la Souveraineté* no qual Maistre trabalha entre Julho de 1794 e Julho de 1795. Trata-se de refutar os argumentos desenvolvidos por Rousseau no *Contrat Social*, de estabelecer, a partir de dados históricos, que não poderia haver república durável e que o rei não é soberano por direito de conquista, contrariamente às teses outrora sustentadas por Boulainvilliers[13], mas que o seu poder tem por fundamento o direito divino. A soberania do povo, esse postulado fundamental da Revolução, é deste modo posto a ridículo:

> O povo, dir-se-á, exerce a sua soberania por meio dos seus representantes. Isto começa a compreender-se. O povo é um soberano que não pode exercer a soberania: [...] partindo-se do princípio de que existem 25 milhões de homens em França e 700 deputados elegíveis cada dois anos, chega-se à conclusão de que, se esses 25 milhões de homens fossem imortais, e de que se os deputados fossem nomeados um de cada vez, cada Francês seria rei periodicamente cada 3500 anos aproximadamente. Mas, como neste período de tempo não se deixa de morrer de tempos a tempos e como, aliás, os eleitores são senhores de escolher como bem lhes aprouver, a imaginação assusta-se com o número espantoso de reis condenados a morrer sem ter reinado[14].

É nestas obras, que durante muito tempo ficaram inéditas, que se encontra em germe a reflexão política – sobre a soberania, sobre as constituições escritas, sobre as diversas formas de governo – de que as *Considérations sur la France* marcarão o desabrochar pleno. A partir de 1794, com efeito, Maistre inflecte a sua reflexão sobre a Revolução num sentido «metapolítico». Esta expressão, que lhe serve para tecer lígações estreitas entre política e metafísica, designa no seu espírito uma filosofia na qual é reafirmada a origem divina da soberania, condição da existência social. É ao referir-se de ora em diante a esta «metapolítica» que ele vai pensar o acontecimento revolucionário e relacioná-lo com um desígnio providencial. O *Discours* que envia em Agosto desse ano à marquesa de Costa, por ocasião da morte do seu jovem

filho Eugène, no combate de Saccarella, perto do desfiladeiro de Tende, leva-o assim a interrogar-se sobre o sentido dos sofrimentos infligidos às vítimas que foram arrastadas pela torrente revolucionária. Nas páginas do manuscrito que não foram impressas aparece, apenas esboçada, a tese que o tornará célebre:

> Elevemo-nos sobretudo aos grandes pensamentos e vejamos na Revolução Francesa o que se impõe ver nela: um julgamento terrível desse momento presente e uma Regeneração infalível para aquele que se seguirá [...]. Não seria admissível que o sangue inocente que hoje corre fosse inútil ao mundo. Tudo tem a sua razão de ser, que um dia viremos a conhecer. O sangue da celeste Élisabeth era talvez necessário para equilibrar no plano geral o Tribunal revolucionário, e o de Luís XVI salvará talvez a França[15].

Esta leitura da história contemporânea, que postula a significação transcendente do que acontece, conduz, como se vê, à hipótese de um castigo regenerador. A Revolução, que poderíamos ser tentados a reconduzir a um contra-senso desesperante, torna-se subitamente inteligível. Mas por que motivo, ao certo, foi a França castigada? Para responder a esta questão, segundo Maistre, é necessário lembrarmo-nos de que «cada nação, como cada indivíduo, recebeu uma missão que deve cumprir»[16] no plano providencial. Nesta perspectiva, a França foi chamada a exercer uma «magistratura» espiritual sobre as outras nações: «A Providência, que proporciona os meios à finalidade, e que dá às nações, tal como aos indivíduos, os órgãos necessários para a realização do seu destino, conferiu precisamente à nação francesa dois instrumentos e, por assim dizer, dois "braços", com os quais ela move o mundo, a sua língua e o espírito de proselitismo que forma a essência do seu carácter, de modo que tem a necessidade constante e o poder de influenciar os homens.»[17] Esta influência, conjugada com o «elemento teocrático e religioso que se reencontra sempre» nas «ideias nacionais do povo francês»[18], vota esta «nação extraordinária»[19] à propagação das verdades cristãs.

A «monarquia da língua francesa», bem como «o espírito de proselitismo» que é para Maistre «a parte saliente» do nosso «carácter nacional»[20] são aquilo que designa por *funções*, ou seja, atributos destinados a um uso querido por Deus, de que ninguém se poderá afastar sem prejuízo. Em virtude de uma «lei eterna do mundo moral»[21], estas funções implicam *deveres*. Ora a França, ao longo de todo o século XVIII, falhou singularmente nas suas responsabilidades: esta nação de origem céltica e romana que foi criada por bispos – Maistre, apoiando-se em Gibbon, gosta de o recordar – deixou

Voltaire e os seus amigos filósofos propagarem o seu veneno. Tolerou que colocassem em perigo a soberania, atacando as leis fundamentais do país. Mais ainda, ao permitir que tais «venenos» se expandissem nos seus vizinhos europeus, a França abusou dos seus dons «da maneira mais culpável»: «[...] como ela se serviu da sua influência para contradizer a sua vocação e desmoralizar a Europa, não nos podemos surpreender que seja reconduzida a ela por meios terríveis.»[22] Assim se explica a Revolução Francesa, esta «punição [...] assustadora»[23] cuja finalidade providencial consiste em retirar do sangue derramado uma regeneração nacional.

De facto, Maistre quer acreditar que um bem deve necessariamente provir de um mal também radical. Porque o carácter maléfico da Revolução não lhe merece qualquer dúvida. Se a ambição do jacobinismo foi a de realizar na prática o ideal político das Luzes, se é em nome da razão emancipadora que os revolucionários acreditaram poder incorporar o sonho em realidade instaurando a liberdade individual, a igualdade de direitos e a soberania do povo, não se deveria esquecer que esta aplicação metódica dos princípios da filosofia conduziu ao pesadelo do Terror. «É necessário reflectir» recorda Maistre a propósito dos massacres de Nantes, «que a crueldade mais infame destroçou sem misericórdia, que destroçou por todo o lado com uma intencionalidade de que somente a simples recordação faz ainda pôr os cabelos em pé.»[24] Longe de operar para o progresso da civilização, os crimes cometidos em nome dos ideais da razão não engendraram mais do que uma selvajaria desenfreada, misturando a «atrocidade sistemática» à «corrupção calculada.»[25]

O governo revolucionário, sob pretexto de limitar o arbítrio do poder real, minou os fundamentos do elo social e abriu caminho à tirania de um pequeno número de actores entregues às suas paixões individuais. Acreditando trabalhar em prol da felicidade da humanidade, estes desencadearam efectivamente as potências do mal. Assim, a Revolução constituiu essa «revolta insensata e sacrílega, cometida contra tudo o que há de mais sagrado no universo, coroada por um enorme parricídio, que cobriu a Europa de lágrimas e de sangue.»[26]

Para escapar ao sentimento de horror e de absurdo suscitado pela barbárie que nela se exprime, impõe-se invocar uma inspiração diabólica. Como é que se poderia explicar por outra forma, interroga-se Maistre, este frenesim de profanação e sacrilégio que se apoderou dos actores da Revolução para concentrarem todos os seus esforços na destruição da Igreja Católica e da monarquia, esses fundamentos sagrados da soberania?

As *Considérations sur la France* que Maistre publica em 1797 afirmam, pois, o «carácter satânico»[27] da Revolução. Esta distingue-se das perturbações anteriores como «um *acontecimento* único na história» precisamente porque

ela é «radicalmente má»: representa «o mais alto grau de corrupção conhecido» ou, se se quiser, «a pura impureza.»[28] Maistre insiste sobre o excesso sem medida da violência revolucionária, essa «carnificina» que fez a «terra de França empapar-se com o sangue dos seus filhos.»[29] Descreve o poder jacobino como um «monstro de poder»[30], ávido de massacres. Mas estas inumeráveis efusões sangrentas, que caracterizam a pretensa epopeia revolucionária, continuam a ser, apesar de tudo, aos seus olhos um meio de que Deus se serve para salvar a França. Para Maistre, com efeito, o desencadear do mal revolucionário, caracterizado simultaneamente pelo espírito de revolta e pela divisão, não pode deixar de ser senão temporário: a acção das forças diabólicas que a Revolução revela está submetida à vontade de Deus, que visa o regresso à ordem. O acontecimento revolucionário, por mais obscuro que possa afigurar-se, preludia a restauração da autoridade divina por meio da sua expressão humana: a monarquia.

É por este motivo que o autor das *Considérations sur la France* convida os seus leitores a conservar a esperança, até mesmo quando dominados pelo pavor. Quando afirma que «nunca a Divindade se tinha revelado de uma maneira tão clara em qualquer outro acontecimento humano»[31], ele tenciona arrancar os seus contemporâneos ao fascínio horrorizado de uma pura negatividade. Na perspectiva que adopta, não se trata de colocar o espírito de negação que se ilustra na Revolução como um princípio que contenha em si mesmo a sua plena razão suficiente: acontecimento sublime pelo terror sagrado que suscita, a Revolução revela o conflito do nada e do ser que, com toda a lógica, deve reverter em proveito deste último. A partir daí, não é de admirar que as especulações de Maistre sobre o porvir conduzam a encarar o triunfo da legitimidade monárquica quando tiver terminado o processo revolucionário. Ao terrível obscurecimento da história atormentada pelas divisões e pelos tumultos sucederá, prediz Maistre, uma harmonia reencontrada: em 1814, estas afirmações valer-lhe-ão uma reputação de visionário numa boa parte da opinião que verá na Restauração a confirmação das suas previsões.

Longe de desfrutar de um tal sucesso, o escritor, rapidamente decepcionado pelo governo de Luís XVIII, mostrar-se-á então igualmente perspicaz ao deplorar a persistência do estigma revolucionário nos homens que assumiram o governo. Para compreender a sua decepção, é necessário ter em conta que a Revolução marca, indubitavelmente, aos seus olhos uma época da história, sem que ele por isso adira às teses liberais que vêem nela um movimento inelutável, uma espécie de salto em frente da humanidade de que de nada serviria regressar. Maistre, ao contrário, está persuadido de que esta época encontra a sua origem na evolução da monarquia francesa da idade clássica, e que é ao tomar em conta os dados deste momento histórico

que é necessário repensar esta monarquia, numa perspectiva visando menos reformá-la no sentido da novidade, do que restituí-la à sua integridade primitiva. Segundo ele, de facto, uma tendência laica e democrática afectou, desde esse período, o poder real, tendência que se manifestou tanto no galicanismo quanto na complacência dos sucessivos governos para com o calvinismo, o jansenismo e, finalmente, a filosofia das Luzes. A partir do século de Luís XIV, a monarquia absoluta demonstrou uma tendência a favorecer perigosamente as forças perniciosas que viriam a causar a sua ruína.

A Revolução, segundo Maistre, tem, pois, raízes intelectuais no *Ancien Régime*, e elas encontram-se ainda vivazes sob a Restauração. Todo o projecto maistriano consiste em fazer voltar sem cessar a monarquia à sua origem teocrática e às suas prerrogativas de direito divino. Restabelecer o poder monárquico não tem qualquer sentido para o escritor, a não ser com a condição de o rectificar, de o refundar, aproximando-o de uma perfeição ideal que o faça regressar à sua suposta essência. É o que torna indispensável, segundo as teses expostas em *Du Pape*, a aliança da Igreja e da monarquia francesa numa defesa comum da soberania, quer dizer, o apagamento, fundamentado no postulado da infalibilidade pontifícia, do dualismo do poder temporal e do poder espiritual pela reunião de Roma e de Paris, numa «elipse» católica com «dois focos.»[32] Radicaliza Maistre desta forma um autoritarismo mal assumido pela monarquia absoluta da idade clássica? Ou, melhor, manifesta ele a sua nostalgia de uma ordem monárquica ideal na qual «a harmonização de todas as influências»[33] mantinha uma espécie de equilíbrio miraculoso entre o poder soberano e as tolerâncias tradicionais que protegiam as liberdades? Qualquer que seja o verdadeiro significado da restauração teorizada por Maistre, permanece um facto essencial: é o seu profundo desacordo com a Restauração efectiva. Um tal regime, excessivamente timorato, não é, do ponto de vista maistriano, um verdadeiro restabelecimento da soberania monárquica, mas um compromisso perigoso que não estrangula a entropia revolucionária.

Como vemos, a atitude de Maistre após 1814 é determinada pela ideia de que «a Revolução não acabou»[34] mau grado o regresso dos Bourbons ao trono. Daqui resulta para ele uma situação simultaneamente frustrante e trágica, que faz oscilar o seu pensamento entre um pessimismo altivo, com um toque de ironia, e uma esperança escatológica. Deste modo, o escritor, no final da vida, não hesita em vaticinar a dissolução da sociedade sob o efeito de um individualismo sem limites e de uma decomposição das ideologias, mas também em detectar no «estado extraordinário e violento» da Europa moderna os sinais de «uma mudança inevitável.»[35] Considerando, ante a mediocridade política da Restauração, uma possível proscrição dos Bourbons pela Providência, nem por isso deixa de esperar «a grande revolução moral

que se prepara»[36] e, para finalizar, uma regeneração definitiva da França por uma «revelação da verdade no espírito das massas.»[37]

Assim sendo, Maistre, quaisquer que sejam as suas hesitações, continua tributário da perspectiva escatológica que lhe é própria quando considera as consequências da Revolução no século XIX. O povo francês apenas poderia escolher, segundo ele, entre a salvação universal ou a queda no nada. Se esta concepção da missão da França impressionou em grande medida a imaginação dos românticos, hoje perdeu crédito. A história esvaziou-se das suas potencialidades épicas e já não se tem o gosto pelas profecias. A França passou a ser uma potência média. O seu idioma já não tem a mesma irradiação de há dois séculos atrás e não constituiu, pelas suas armas, a causa de uma revolução religiosa na Europa. Se as ideias francesas já quase não têm supremacia, a opinião das sociedades democráticas vê ainda no nosso país o berço dos direitos do homem. Ora, é precisamente a fecundidade deste legado que Maistre contesta com argumentos que continuam a merecer que nos detenhamos neles.

Na sua qualidade de saboiano – quer dizer, na sua época, estrangeiro, mesmo sendo francófono –, o escritor é sensível à contradição que se evidencia de imediato na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, quando o seu preâmbulo afirma que é a Assembleia Nacional da França que proclama estes direitos universais. Como é que, efectivamente, uma nação pode deste modo fazer-se a depositária daquilo que ela, de resto, apresenta como um bem comum da humanidade? Ao identificar os interesses nacionais com os do género humano, os revolucionários franceses não se elevaram de modo algum à universalidade de um princípio unificador: segundo Maistre, eles puseram sobretudo a descoberto as potencialidades funestas de um imperialismo levando consigo os germes da divisão e da violência. No horror sem limites do Terror, e depois o das campanhas napoleónicas, Maistre vê, portanto, a consequência directa da proclamação desses direitos universais, que, do seu ponto de vista, não são mais do que «a guerra civil do género humano.»[38] «Eis os *direitos do homem* e as dádivas da França»[39], exclama ele em 1793 na primeira das *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, depois de ter descrito a Revolução como a aliança deletéria da carnificina e da imoralidade. «Eis os *direitos do homem*, tão bem esboçados pelos advogados de Paris em 1790»[40], exclama ele ainda, alguns anos mais tarde, numa carta em que evoca a sangrenta batalha de Eylau. Assim constrói ele, com constância, o processo da grande obra dos Constituintes.

A primeira crítica que Maistre dirige *à* Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é a de ter sido iníqua no seu princípio, ao desferir um golpe na legalidade. Verdadeira máquina de guerra contra o *Ancien Régime*, esta Declaração violou o direito vigente, ao insurgir-se contra as leis fun-

damentais sobre as quais assentava até então a legitimidade da monarquia. Ao desferir um golpe fatal a este augusto edifício, ela provou que os princípios sociais e políticos que defendia eram não somente inconciliáveis por natureza com a ordem jurídica real, mas que constituíam também uma pura quimera, como a filosofia das Luzes, sua principal fonte de inspiração. A própria ideia de direitos do homem, em nome da qual a declaração se tornara um manifesto insurreccional, quanto a Maistre não passa, com efeito, de uma abstracção maléfica, pois não existe nenhum «direito natural» que permita fixar a legalidade em termos que valessem em todas as circunstâncias para a humanidade. Sendo o homem por essência um animal sociável, pelo contrário, não existem senão direitos do cidadão que variam na história, segundo os países e as formas de governo. Assim, na quinta das suas *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, Maistre ironiza os redactores da Declaração: «Se tivessem dito *Os direitos do cidadão*, ou do *homem-cidadão*, ainda os compreenderia; mas confesso que o *homem*, distinto do cidadão, é um ser que eu não conheço de todo. Vi, no decurso da minha vida, Franceses, Ingleses, Italianos, Alemães, Russos, etc.: aprendi mesmo num livro célebre, que *se pode ser persa*. Mas nunca vi o *homem*, se ele tem *direitos*, não tenho qualquer interesse neles; nunca deveríamos viver em conjunto: que ele vá exercê-los nos espaços imaginários.»[41]

Todavia, para Maistre, a Declaração cai sob o golpe de um segundo artigo de acusação: longe de ter tornado os homens mais livres e mais fraternos, ela desencadeou a guerra com o seu cortejo de desgraças em toda a Europa. Ao decretar a conscrição, quer dizer, ao fazer de cada cidadão um soldado da causa dos direitos do homem, a Revolução provocou uma militarização da vida civil no fim da qual os combates, pela sua amplitude e intensidade, mudaram de escala, pondo em jogo a própria existência dos povos ou da sua dignidade. Enquanto as monarquias europeias, no decurso do século XVIII, tinham sabido conter os conflitos armados dentro dos limites prescritos por um código de civilidade fundado sobre o direito internacional, os sucessivos governos revolucionários, ao manterem uma guerra de morte contra a Europa coligada, não cessaram de fazer aumentar o peso do elemento militar na sociedade, até ao paroxismo atingido pelos levantamentos em massa da era napoleónica.

É por isso que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não poderia representar *in fine* para Maistre um progresso da civilização. Ao contrário, tudo indica que ela constitui, a este respeito, uma terrível regressão. É o que sugere o *Éclaircissement sur les Sacrifices* quando ele descreve a Revolução como a queda ao nível do «homem natural»[42] de uma nação que passava, pouco tempo antes, por extremamente civilizada. «O que vimos nós?» pergunta Maistre: «Num piscar de olhos os costumes dos Iroqueses

e dos Algonquinos; as leis sagradas da humanidade espezinhadas; o sangue inocente cobrindo os cadafalsos espalhados por toda a França; homens a frisarem e empoarem cabeças sangrentas, e a própria boca das mulheres manchada de sangue humano.»[43] Para além da fantasia ideal da Declaração, importa, pois, apercebermo-nos da realidade atroz: em nome destes direitos de que uma «barbárie universal» constituiu o «efeito inevitável»[44], a Revolução deu vida, não ao homem, mas a um «selvagem descivilizado.»[45]

Maistre, desde então, não cessou de opor às ilusões mortíferas da Declaração, esta trama de enunciados falsos ou mentirosos, o direito público da monarquia absoluta, considerado como o verdadeiro fundamento da legalidade, da paz e da civilização. Pode-se evidentemente duvidar desta argumentação. Todavia, porque ele denuncia a violência inscrita desde a origem na emancipação revolucionária, Maistre antecipa muitas vezes as catástrofes dos dois últimos séculos, fazendo-se assim eco do desencanto pós-moderno. Apercebe-se da impotência da razão em fazer barreira ao inumano, do fracasso da educação para proporcionar a todos «doçura e luz»[46], da aquiescência aos horrores da guerra por parte de homens entre os mais cultivados ou do universo concentracionário. É por isso, recorda George Steiner, que o pessimismo deste pensador se fundamenta sobre uma teologia da Queda, onde «a crueldade e o absurdo da história»[47] resultam do pecado original, enquanto «o nosso novo pessimismo [...] marca uma pós-cultura», ou seja, «o desmoronamento mais ou menos completo, mais ou menos reconhecido, deste sistema de escalões que fundamentam o valor.»[48]

Por mais desencantado que esteja, Maistre, ao contrário, tem ainda valores sem os quais não teria podido escrever. Assim, os verdadeiros direitos do homem residem, quanto a ele, na liberdade de acção de que cada ser humano dispõe, de um ponto de vista teológico, e no prodigioso poder que a oração lhe confere, por esta forma, sobre o Criador: «Deus quer coisas que não acontecem, porque o homem *não quer*. Por isso os direitos do homem são imensos, e a maior infelicidade para ele consiste em ignorá-los; mas a sua verdadeira acção é a oração.»[49] Este é o cerne do pensamento de Maistre: nesta fé na acção espiritual que lhe faz preferir a lei do amor do cristianismo aos ideais incertos da Revolução Francesa.

PIERRE GLAUDES,
Professor de literatura francesa,
Universidade de Paris-IV (Sorbonne)

IV

VERDADEIRA LUZ E FALSAS LUZES
LOUIS DE BONALD, UM PENSADOR DAS BASES
1754-1840

Louis de Bonald permanece um desconhecido para o grande público. É pena, pois a sua obra é considerável e variada.

Alguns historiadores e alguns filósofos interessaram-se todavia por este escritor prolixo. Teve admiradores e críticos entre os que perscrutaram o seu pensamento. Foram-lhe tecidos belos elogios no século passado pelos seus leitores mais atentos. Assim, Victor Delbos, que ensinou filosofia francesa na Sorbonne, coloca, em 1915, Bonald na primeira fila entre os espíritos que acreditaram que a Revolução Francesa encerrava nela «princípios inteiramente falsos e malévolos que deviam desaparecer ante a noção exacta da sociedade e do poder». Dá do visconde de Bonald a seguinte imagem: «Grande e nobre carácter sem dúvida, de uma rectidão, de uma constância, de uma sinceridade e de um desapego de interesses exemplar; inteligência forte sobretudo pelo sentimento que possui do valor dos princípios e pela inflexibilidade com a qual deduz deles todas as consequências, sem se preocupar com a opinião que contradiz; inteligência mais dogmática do que analítica, procedendo por elevadas e serenas afirmações.»[1]

Thibaudet, por seu lado, considera que Bonald pertence a uma das formações mais sólidas, a uma formação de base da antiga França, ou melhor, da antiga Europa, que ele é «reflectido, tenaz, muito apto a árduas deduções lógicas e que envereda pelo caminho dos filósofos, mas contra os filósofos cuja doutrina arruinou a autoridade e conduziu à anarquia revolucionária. Pertence a uma raça em que a vida tem necessidade de bases. Faz-se o filósofo das bases.»[2]

São, portanto, a Revolução de 1789 e os acontecimentos fundamentais balizando a sua história que vão revelar em Bonald este filósofo das bases. Tentaremos demonstrá-lo aqui.

PRIMEIROS ANOS DA VIDA POLÍTICA – PRIMEIROS ESCRITOS

No dealbar do ano de 1789, Louis de Bonald tem 34 anos, é casado há 12 anos, pai de família e solidamente implantado como proprietário rural e notá-

vel, próximo dos que o rodeiam. Entra para a política contraa asua vontade quando, em 1785, o intendente da província o nomeia *maire* da sua cidade, função que conservará posteriormente por eleição[3].

Se bem que adepto por tradição da antiga ordem, Bonald não demonstra hostilidade às ideias novas que marcam o juramento do *Jeu de Paume*, a proclamação dos direitos do homem e a abolição dos privilégios. É no entanto sensível às cenas de motins nas zonas rurais e à insurreição nas cidades no dia que se seguiu ao 14 de Julho de 1789. Preconiza então a união dos corações e das vontades. Segundo o seu historiógrafo Jean Bastier, é convidado, em 22 de Julho, a subir ao púlpito da igreja do Carmo de Millau para se dirigir à população a quem faz um discurso prudente, moderado, que não tem nada de contra-revolucionário.

Mas, desde 1 de Agosto, sente-se obrigado a responder ao grande medo que atinge Rouergue. Cria uma comissão de segurança composta de três nobres, três eclesiásticos e seis comerciantes num duplo espírito de unidade e de patriotismo. Tendo esta comissão sido bem acolhida, organiza em 6 de Agosto uma federação dos guardas nacionais de Millau, Villefranche-de-Rouergue e Rodez. Envia o seu projecto à Assembleia Nacional que lhe outorga uma coroa cívica. O seu empenho na conciliação e no pragmatismo leva-o, em Setembro, a projectar a criação de uma milícia burguesa em Millau.

Apesar de alguns incidentes entre camponeses e nobres, entre católicos e protestantes, Rouergue vive o primeiro semestre de 1790 com uma relativa calma que incita Louis de Bonald a prosseguir no desempenho de um papel político. Em 12 de Julho de 1790, é eleito como um dos 38 membros do primeiro Conselho departamental, do qual será o primeiro presidente, abandonando então a *mairie* de Millau.

A Festa da Federação, em que oficia Talleyrand dois dias mais tarde, não poderia ocultar as decisões da Assembleia Constituinte contra a Igreja Católica.

A partir de Novembro de 1789, os bens eclesiásticos foram colocados à disposição da nação, tornando-se objecto de adjudicações, após inventário. A lei de 24 de Agosto de 1790 institui a Constituição Civil do Clero segundo a qual os eleitores do segundo grau elegem o bispo nos departamentos e os curas no distrito, sem intervenção quer dos paroquianos, quer do Papa.

Em 27 de Novembro, o juramento de fidelidade à nação e ao rei de manter a Constituição decretada pela Assembleia Nacional e aceite pelo rei, é exigido ao clero. Esta obrigação cria duas Igrejas, a dos ajuramentados e a dos refractários. A Igreja de Estado, cismática, é condenada por um breve de Pio VI, em 20 de Março de 1791.

Isto é demais para Bonald, católico convicto, que se demite das suas funções públicas e declara: «Eu devo à fé que professo uma maior homenagem

do que uma ausência equívoca ou um tímido silêncio.» Interroga-se sobre qual é o seu dever. Por um lado, deve-se à sua família, já numerosa, por outro, não será arriscar a sua liberdade, mesmo até a vida, se os acontecimentos revolucionários se agravarem ainda?

Quando Bonald toma conhecimento da Constituição de 1791, verificam-se vários acontecimentos locais: são presos alguns padres e, em Millau, o Palácio de Pigayrolles, onde se reuniam os monárquicos, é incendiado. Em 18 de Agosto, decide-se a emigrar e parte para a Alemanha[4]. É no exílio que desenvolverá o seu pensamento filosófico e escreverá a sua primeira e principal obra, *Théorie du Pouvoir Politique et Religieux dans la Société Civil Démontrée par le Raisonnement et par l'Histoire.* O manuscrito, de mais de mil páginas, corrigido e impresso em Constança em 1796, ainda que votado ao desprezo pelo Directório, foi salvo do esquecimento. Esse texto único, nunca mais retomado pelo seu autor, foi completado por outras obras no decurso de uma longa vida. Um prefácio de Bonald, com uma vintena de páginas, esclarece o seu desígnio e a sua ambição. Resume assim o seu percurso intelectual.

É necessário citar as suas primeiras linhas: «Em todos os tempos, o homem quis erigir-se em legislador da sociedade religiosa e da sociedade política e atribuir uma constituição a uma e a outra; ora, eu creio ser possível demonstrar que o homem não é mais capaz de dar uma constituição à sociedade religiosa ou política do que de dar o peso aos corpos ou a extensão à matéria.»

Ele mesmo se situa em relação à Revolução no mesmo prefácio: «Não pude estabelecer princípios sem derrubar opiniões, mas discuti as opiniões sem atacar as pessoas (...) também não fiz o elogio de determinadas formas de governo sem censurar algumas outras; é a culpa dos princípios, e não a minha, pois faço profissão de respeitar todos os governos estabelecidos, com a excepção do governo revolucionário.» Dá assim a entender que o governo revolucionário não é nem estabelecido nem respeitável.

Acrescentará – o que confirma o estudo atento da obra – que se referiu por diversas vezes a Montesquieu e a Rousseau. «Com efeito, como escrever sobre a política sem citar *l'Esprit des Lois* e o *Contrat Social*, que se podem considerar como o resumo de toda a política antiga e moderna?»

«Mas eu combato *L'Esprit des Lois*: 1) porque o seu autor apenas procura o motivo ou o espírito daquilo que é, e não os princípios daquilo que deve ser; 2) porque, em vez de atribuir às paixões do homem a causa das diferenças de que se apercebe na legislação religiosa e política da sociedade, explica-o pela influência de diversos climas... Eu combato o *Contrat Social* porque o seu autor não encontra alguns princípios senão para em seguida os abandonar... porque ele sacrifica constantemente a sociedade ao homem, a história às suas opiniões...»

Vai ele mesmo enunciar proposições gerais e abstractas; mas faz disso uma aplicação constante à história, antiga e moderna, e sustenta que estas proposições se tornaram verdades evidentes, princípios que vão embater naqueles que foram introduzidos pela Revolução Francesa. Oporá a verdadeira Luz àquelas que considera falsas. O tom da crítica confere já o sentido do pensamento político proposto.

ESTRUTURAS DO *ANCIEN RÉGIME* E DESESTRUTURAÇÃO MODERNA

Tal como escreve Bernard Chenot: «Louis de Bonald prosseguiu até à sua morte uma longa reflexão sobre a estrutura e o governo das sociedades.»[5]

Quando se desencadeia a Revolução, a França é um Estado solidamente organizado desde há séculos. A monarquia tradicional apoia-se sobre três ordens: clero, nobreza, terceiro estado.

Bonald exalta estas três ordens porque, explica ele na sua *Démonstration Philosophique du Principe Constitutif de la Société*, representam os três elementos que constituem qualquer sociedade, sendo esta, de certa maneira e em todos os seus níveis, como que um reflexo, um vestígio, um rasto da própria ordem trinitária. Ele situa as luzes nos ministros da religião, a propriedade na nobreza, o trabalho e a indústria no terceiro estado, podendo este último adquirir as luzes, a nobreza e a propriedade pela educação. Bonald, influenciado pelo platonismo agostiniano do Oratório, manifesta nos seus escritos simultaneamente a sua nostalgia da harmonia na sociedade civil formada pelas ordens e a sua preocupação por restaurá-la em sentido oposto ao individualismo jacobino. Se a harmonia se rompe, as três partes da cidade entram em conflito umas com as outras; verifica-se uma desestruturação à semelhança do que acontece ao homem quando este se abandona às paixões desordenadas da sua sensibilidade em detrimento das injunções da sua razão.

Para dar um exemplo da maneira como ele vê as coisas, reportadas à sua filosofia política, quer dizer, a obra de desestruturação da sociedade gerada pela Revolução, com as consequências daí resultantes, Bonald trata longamente do problema específico das modalidades de fixação do imposto ordinário, tais como surgiram em 1789.

No princípio desse ano, tornou-se, com efeito, necessário convocar a nação em Estados Gerais porque o imposto ordinário e fixo era insuficiente e os rendimentos do Estado infinitamente abaixo das suas necessidades. A vontade geral da sociedade exigia esta convocação, uma vez que só a nação pode, sobre proposta do monarca, estatuir o aumento extraordinário dos subsídios. Mas quando a vontade geral da sociedade convoca a nação proprietária para

deliberar sobre a propriedade, o seu poder geral deve manter as formas necessárias da convocação, porque tanto a forma como o fundo são necessários nas instituições de uma sociedade constituída. As três ordens foram convocadas separadamente, conforme a tradição.

Bonald refere-se assim às noções de vontade geral e de poder geral, que constituem como que o pano de fundo metafísico da sua argumentação. Estas noções que reencontramos, aplicadas de modo completamente diverso, em Rousseau são difíceis de delimitar ainda que se revistam de uma importância capital, para apreender o alcance que têm ao nível da essência do poder, dimensão do absoluto.

Bonald encarna poder e vontade geral na pessoa do monarca, legislador supremo da sociedade, delegado de Deus. Rousseau situa-os no povo soberano, compreendido como uma entidade imanente nela mesma, feita de indivíduos todos iguais em direitos. Na maneira de conceber a forma como o absoluto se liga de um modo determinado à noção de poder, os dois pensadores opõem-se; estão separados pelo ponto de clivagem fundamental entre transcendência e imanência. É a relação entre transcendência e imanência, tal como foi compreendida por Bonald, que conduz este último a adoptar a sua concepção de uma organização estruturada da sociedade. Esta reveste um aspecto (formal) tal que, se se procura abalá-lo afectando um dos seus elementos constituintes, a desordem instala-se. De facto, a sociedade é uma relação estrutural necessária derivada da natureza do homem, reunião de seres semelhantes por leis ou ligações necessárias cuja finalidade consiste na sua produção e na sua conservação mútuas. Esta sociedade constituída é trinitária, à imagem da Trindade divina: sociedade doméstica, em que o pai é o poder, a mãe ministra e a criança o súbdito; sociedade política em que o poder está representado pelo monarca e é exercido pelos ministros em favor dos súbditos; sociedade religiosa, com autoridade pontifícia, o clero e os fiéis. Esta sociedade é trinitária pelas suas três ordens, tendo cada uma delas o seu carácter próprio, a sua missão e os seus encargos, sendo assim distinta das duas outras. É por esta razão que as ordens eram sempre convocadas separadamente, com a finalidade de deliberar separadamente. Segundo Bonald, é porque esta tradição foi quebrada que a Revolução se consumou e o emigrado censura a Luís XVI ter admitido desde 27 de Junho de 1789 a união das três ordens e autorizado uma mudança na proporção respectiva das ordens pela duplicação do terceiro estado.

A sua crítica é veemente. Exprime-se de maneira filosófica pela seguinte reflexão: «A Revolução teve uma causa que nunca existiu em qualquer sociedade e que por si só explica a rapidez com que deflagrou e a sua violência, ela surgiu do próprio poder conservador que, desnorteado por sugestões pérfidas e seduzido pela bondade do seu coração, acreditou na necessidade

das mudanças; ora, as mudanças feitas pelos homens numa sociedade constituída sem que a natureza lhes tenha indicado a necessidade são revoluções.»

«O monarca tinha colocado a sua vontade particular no lugar da vontade geral e o seu poder particular no lugar do poder geral.»

A desestruturação que provoca uma ruptura brutal com a tradição exprime-se nos actos e nos textos revolucionários. A Assembleia Constituinte, com a Constituição Civil do Clero, ataca a sociedade religiosa e preludia os ataques contra a sociedade doméstica quando a Lei de 29 de Setembro de 1792 estabelece o divórcio, «essa faculdade cruel que retira toda a autoridade ao pai, toda a dignidade à mãe, toda a protecção ao filho, e que constitui a família em contrato temporário em que a inconstância do coração humano estimula as suas paixões e os seus interesses e que acaba onde começam outros interesses e novas paixões».

Bonald que, em 1802, tinha consagrado uma obra ao divórcio, obteve da Câmara dos Deputados, sob a Restauração, a abolição do texto perverso. Setenta anos mais tarde, o divórcio era restabelecido e o legislador moderno consagrou a fraqueza dos costumes pela permissividade da lei.

VERDADEIRA E FALSA SOBERANIA

O artigo 3 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão adoptada em 26 de Agosto de 1789 proclama: «O princípio de toda a soberania reside essencialmente na nação.»

Colocada à cabeça da Constituição de 3 de Setembro de 1791, a declaração é completada no corpo da lei constitucional. No título III «Dos poderes públicos», os dois primeiros artigos precisam a nova orientação fundamental: «A soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível. É pertença da nação; nenhuma secção do povo nem qualquer indivíduo pode atribuir-se o seu exercício. A nação, de que exclusivamente emanam todos os poderes, não pode exercê-los senão por delegação. A Constituição francesa é representativa: os representantes são o corpo legislativo e o rei.»

Ora, desde o prefácio da sua *Théorie du Pouvoir*, a sua primeira obra, Bonald conta-se entre aqueles que estão contra tais afirmações: «Alguns afirmaram que a soberania residia no povo. Eis uma proposição geral ou abstracta, mas quando se quer fazer a aplicação dela à história ou pela história, verifica-se que o povo nunca foi e nunca poderá ser soberano: porque onde estariam os súbditos quando o povo é soberano? Se se quer que a soberania resida no povo, no sentido de que ele tem o direito de fazer leis, verificamos que é mesmo impossível que um povo faça leis e que ele jamais as fez e nunca poderá fazê-las se não adoptar leis feitas por um homem nomeado, por esta

razão, legislador. Ora, adoptar leis feitas por um homem, é obedecer-lhe e obedecer não é ser soberano, mas súbdito e talvez mesmo escravo.

Daí esta proposição geral ou abstracta: "A soberania reside no povo" nunca recebeu nem poderá receber qualquer aplicação, portanto é um erro.»

Bonald insiste sobre a gravidade do erro desta proposição ao responder às considerações de Mme. de Staël sobre a Revolução: «Declarar o povo soberano no receio hipotético de que ele possa ser oprimido como súbdito, sem prever qual o poder que se oporá ao do povo ou, mais ainda, com a certeza de não existir nenhum a opor-se-lhe se, por sua vez, ele se torna opressor, pressupor a opressão para justificar a resistência, erigir a desordem em lei para prevenir a violação da ordem, é imitar um insensato que construísse a sua casa no meio de uma torrente para ter a água mais ao seu alcance em caso de incêndio.»

A crítica bonaldiana é veemente. Escrevendo em Março de 1806 sobre os elogios históricos de Séguier e Malesherbes, ele deplora que tenha sido sustentada e desenvolvida, em todas as suas consequências, a máxima de que «todo o poder vem do povo»: máxima ateia, uma vez que nega ou, pelo menos, retira Deus do pensamento do homem e da ordem da sociedade, máxima materialista, uma vez que ela coloca o princípio do poder, quer dizer, do que há de mais moral no mundo, no número do que é uma propriedade da matéria.

Máxima tão destruidora da religião quanto da política, porque «aqueles que a defendem atribuem ao povo o poder de fazer a sua religião, como o poder de fazer as suas leis. Os escritores do século das Luzes tinham-se atribuído esses papéis; uns, como Voltaire e Diderot, atacavam a religião cristã, os outros, tais como Mably e Rousseau, atacavam o governo monárquico».

A causa é entendida e Bonald continua a afirmar que todos os erros em moral, quer dizer, em religião e em política, derivam deste único erro. Mas não se limita apenas a criticar; opõe a sua própria doutrina à dos revolucionários e edifica uma arquitectura cuja riqueza intelectual consiste em ligar estreitamente a noção de poder à de soberania, em torno da ideia de unidade. Professa que nenhum homem, nenhum corpo político ou social, nenhuma entidade como povo, ou melhor, como nação, pode ser titular da soberania e que aquele que se prevalece dela nunca exerce mais do que uma soberania delegada. Só Deus é verdadeiramente soberano e dispõe da plenitude do poder. O próprio Cristo o revelou, quando declara a Pilatos: «Tu não terias sobre mim qualquer poder se não te tivesse sido dado do Alto.»[6]

Bonald está consciente de que a única soberania de Deus não pode circunscrever-se ao empírico, e que deve manifestar-se sobre a terra junto dos homens. É necessário um delegado de Deus: em conformidade com a ordem natural, o rei incarnará e receberá do Alto o poder que ele mesmo

expressa. Daí decorre com evidência a regra da unidade do poder. É por isto que o teórico do poder considera que «um povo, apesar da sua pretensa soberania, já não tem o poder de se afastar tanto da constituição política da unidade do poder quanto da constituição religiosa da unidade de Deus. Pode ter força para o fazer, mas não tem o poder para tal».

UNIDADE DO PODER E PLURALIDADE DE PODERES

Bonald, colocando explicitamente a soberania em Deus, é levado a desenvolver a sua doutrina apoiando-se sobre uma visão religiosa e moral da sociedade. O poder é o exercício da soberania. Residindo esta em Deus, o poder é dom de Deus e toda a autoridade é, de uma certa maneira, recebida de Deus, quer dizer, que a razão do poder político está no poder divino. Se não se trata de modo algum «de transpor para o nosso tempo um pensamento político que data de cerca de dois séculos e que lança as suas raízes na antiga França» (B. Chenot), convém mostrar que naquilo que respeita à teoria do poder em si, Bonald pôs em evidência a especificidade desta noção à qual se liga um carácter relevante do absoluto, residindo portanto toda a questão em saber como entender este carácter e como organizar o seu exercício.

A reflexão bonaldiana sobre o poder político, já presente na *Théorie du Pouvoir*, é completada, em 1806, no *Essai Analytique sur les Lois Naturelles de l'Ordre social*, obra cujo subtítulo é *Du Pouvoir, du Ministre et du Sujet dans la Société*; Bonald regressará mais tarde a este tema ao responder a Mme. de Staël.

No seu discurso preliminar ao *Essai Analytique*, declara procurar a melhor definição possível do poder e do ministério na sociedade. O poder não se define. Por essência ele é, e ele é um porque não pode constituir matéria partilhável, se fossem dois, não poderiam harmonizar-se e corresponderiam a duas sociedades.

O poder compreende um certo número de caracteres sem os quais deixaria de ser poder. É assim que é essencialmente independente, porque um poder dependente de algum outro não é um poder, ele é definitivo, porque um poder que não pode definitivamente exigir a obediência não é independente. «Deve ser perpétuo, não poderia interromper-se e a morte ou a suspensão do poder seria o fim da sociedade.»

O poder, por consequência, deve estar contínua e realmente presente na sociedade para lhe regular o movimento e dirigir-lhe a acção, porque como a sociedade não pode existir sem poder, a ausência do poder legislador e regulador entrega a sociedade à desordem.

A unidade do poder é assegurada em e pela pessoa do monarca, convocado por Deus para ser o conservador da sociedade e o agente da vontade geral. O rei, cuja pessoa é sagrada, representa todos os homens em relação a cada homem. Ele é o poder geral da sociedade que não tem mais do que um poder. É legislador, administrador, justiceiro. Apenas ele tem poder sobre todos os actos da sociedade à qual está ligado de maneira intangível, no respeito necessário das leis fundamentais do reino, expressão da vontade geral. Os seus ministros, os seus juízes, os seus intendentes, são apenas os delegados do poder real junto das famílias, das comunas e das profissões.

Bonald comparou o monarca capetíngio a uma pedra angular que, pela sua posição, mantém nos seus lugares as diferentes partes.

Na *Théorie du Pouvoir* ele afirma que o poder não pode existir sem força. Força é acção. Acção pressupõe agentes ou ministros.

Este «ministério» deve ser entendido como fazendo parte do governo, conjunto de ministros, instrumento do poder, colocado de forma a preservar, pela sua acção, a sociedade da revolta e da opressão. Tem por função distinguir, na vontade régia, a vontade geral da sociedade e a vontade particular do homem, a fim de apenas executar as ordens da vontade geral.

Os ministros gozam de uma autonomia em relação ao soberano, porque um poder que ditasse ao seu ministro todas as decisões que este deveria tomar, todas as diligências que ele deveria fazer, confundir-se-ia seguramente com ele.

Parece que, no espírito de Bonald, a nobreza é predestinada às funções ministeriais. Vê nela uma verdadeira força pública defensiva e permanente da sociedade, independente do monarca e tendo por objectivo a conservação do corpo social.

As três pessoas, poder, ministro, súbdito, constitutivos de qualquer sociedade, constituem somente um único corpo social. «Aliás, é porque os ministros são uma pessoa e os súbditos são uma outra que outrora, nos Estados Gerais, se votava por ordem e seria inimaginável contar várias cabeças onde havia apenas uma pessoa.»

Bruscamente, os Estados Gerais de 1789, erigindo-se em Assembleia Nacional, vão modificar de forma radical a essência do poder ao fazerem desaparecer tanto a sua unidade quanto a constituição costumeira da França. Os revolucionários impõem novas instituições, pretendendo organizar o poder dividindo-o em vários ramos e confiando ao povo «soberano», pelo poder legislativo, a feitura de leis.

Bonald insurge-se contra este novo poder, inquieta-se com a sua organização e com o seu funcionamento na prática da vida política. A seus olhos, não pode tratar-se senão de poderes múltiplos, que manifestamente não exprimem a vontade geral.

Desde os seus primeiros escritos, observando que «o povo soberano compõe-se de uma quantidade de vontades muitas vezes opostas e exerce a sua soberania eleitora simultaneamente num grande número de lugares», Louis de Bonald declarava: «Eu não receio afirmar que as eleições populares, como meio regular e legal de promoção, são o mais poderoso veículo de corrupção pública e privada, quando o poder se encontra nas mãos de vários, já não é o poder da sociedade, é o poder do homem. Cada um quer exercer o seu. O Estado é então como que uma sociedade de comércio cuja dissolução dá a cada associado o direito de retirar o capital que aplicara (...) Quando cada um detém o seu poder, o Estado já não tem nenhum.»

A condenação é radical. Bonald que, enquanto emigrante, estudou profundamente os dois grandes teóricos do século XVIII, apanha um e outro em flagrante delito de erro: Rousseau, por ter dito que a vontade geral é a lei e Montesquieu, por afirmar que ela é o poder do Estado. E o nosso pensador exclama: «Quando não sei que membro da Assembleia Constituinte ousou dizer que, se a sociedade francesa tinha vontade de renunciar à religião cristã, ela teria o poder para o fazer, o que ele diz é uma impiedade absurda. A sociedade teria a força para isso, mas já não teria o poder para o fazer, porque uma sociedade constituída não tem mais o poder de se desconstituir do que o homem razoável o poder de se destruir a si mesmo.»

«As facções começam na Assembleia Constituinte e as dissensões no reino... Cada um tem o seu poder e quer exercê-lo com a sua força; é o Estado selvagem, os mais fortes e os mais hábeis são os senhores... Todavia, a sociedade dissolvida tende a recompor-se pelo restabelecimento de um poder geral, porque o homem não poderia existir sem sociedade, nem a sociedade sem poder geral. Eleva-se, pois, num poder único: forma uma constituição para si. Mas que poder, meu Deus! E que constituição! Ela tem as suas leis fundamentais, tem uma religião pública: é o culto de Marat; tem um poder único e geral, é a morte, ela tem distinções sociais, são os jacobinos, sacerdotes desse culto e agentes desse poder.»

«Este poder tem um representante, é o instrumento dos suplícios: este monarca tem ministros, são os carrascos; tem súbditos, são as suas vítimas.»

«Depois do Terror, uma nova constituição colocou o poder entre as mãos de cinco pessoas, quer dizer que ela permitiu a essas cinco pessoas exercer o seu poder particular em vez do poder do corpo deliberante, como este exerce o seu em vez do resto da nação.»

É curioso que Bonald cite aqui o *Contrat Social*: «O governo tomou a seu pendor natural e tende fortemente para a aristocracia, porque o governo passa da democracia à aristocracia, e da aristocracia à realeza: o progresso inverso é impossível.»

«Se nunca existiu sociedade sem poder, o poder disseminado tende para a sua unidade natural, porque ele é "o ser que quer e que age pela conservação da sociedade".»[7]

No seu subconsciente o povo francês sabia-o.

Jean Rondy, trabalhador de uma fundição de estanho em Saint-Flour, que escapou à guilhotina no último dia do Terror, gritava: «Viva o rei» e dizia, como muito boa gente: «Enquanto a França tiver setecentos reis (número de deputados) não estará tranquila; se tivesse apenas um estaria aliviada.»[8]

DEMOCRACIA, REPÚBLICA E VERDADEIRA MONARQUIA

A tese bonaldiana resume-se com uma fórmula lapidar: «Abolir a monarquia para proclamar a democracia e estabelecer a república é um contrasenso.»

Bonald não separa democracia e república; a primeira é uma noção filosófica, a segunda a sua expressão política mais afirmada. Mas a democracia pode manifestar-se e triunfar, fora das repúblicas, nas monarquias constitucionais. A filosofia política da revolução transcende as constituições; ela excede-as.

Bonald conheceu várias monarquias constitucionais. A primeira inscreve-se na Constituição de 3 de Setembro de 1791 e é única no decurso da grande Revolução. A segunda é a Carta Constitucional de 4 de Junho de 1814 outorgada por Luís XVIII, rei de França. A terceira, que por um só voto das duas Câmaras anula a precedente, decorre da Revolução de Julho e foi aceite por Luís Filipe, rei dos Franceses, em 14 de Agosto de 1830.

Bonald analisou estes textos fundamentais com o seu espírito crítico, sobretudo em 1830. As suas observações aplicam-se claramente à Constituição de 1791. Esta, muito complexa, decreta que o governo é monárquico e que o poder executivo é delegado no rei, tornado rei dos Franceses, para ser exercido sob a sua autoridade pelos ministros que tenha escolhido e exonerado. Uma só câmara, a Assembleia Nacional, forma o corpo legislativo, que o rei não pode dissolver e que é representado por 745 cidadãos eleitos em duas voltas e devendo preencher os requisitos de fortuna e rendimento. O poder legislativo é-lhe delegado para fazer a lei; são retiradas ao rei estas atribuições. Resta-lhe o veto. A Constituição Francesa é declarada representativa, sendo os representantes o corpo legislativo e o rei. Todavia, é somente da nação que emanam todos os poderes. O rei deve-lhe prestar juramento em presença do corpo legislativo.

No espírito de Bonald, estas disposições carecem de coerência: «O que é que uma personagem com o nome de rei, com este nome que em todos os

tempos e em todos os povos fez recordar ideias de autoridade, de independência, de força, de protecção, de vigilância. Alçado a um trono para ver tudo, tudo entender, tudo decidir, agir sobre todos e sobre tudo e que é cego, surdo, mudo, impotente, pois que não pode ver, ouvir, falar, agir como rei senão por intermédio de outras personagens encarregadas de ver, de ouvir, de falar, de agir por ele e a quem podem sempre, com uma independência integral, opor uma responsabilidade de que apenas elas são os juízes, porque desses actos só elas seriam as vítimas. O que é uma realeza declarada hereditária, e todavia, revogável pela vontade do povo?»[9]

Bonald aceitaria ainda a monarquia constitucional, com todos os seus defeitos e contradições, de preferência à república, porque «a maior vantagem da realeza é a de opor a sua invencível barreira às ambições nacionais ou estrangeiras que, pelas suas intrigas domésticas ou a sua violência, são para os povos fonte de corrupção e de calamidades».

É este o benefício da presença do monarca à cabeça do Estado. O problema da sucessão do chefe de Estado está resolvido e não é matéria de disputa.

A república não oferece esta modesta salvaguarda. Quando ela é proclamada em França, pela primeira vez, em 1792, é a morte da monarquia, mesmo que seja constitucional. Bonald insurge-se contra a república na sua *Théorie du Pouvoir*.

Ele não aceita este regime, «em que a sociedade não é um corpo geral, mas uma reunião de indivíduos. Pressupõe-se nela que a vontade de todos não é mais do que a soma das vontades particulares e depravadas do homem natural. A preservação geral, objecto da vontade geral, é apenas a felicidade individual. Tudo se individualiza, se empequenece, se concentra na vida presente. Podendo-se manifestar todas as vontades particulares, deixou de existir a vontade geral; mas todas estas vontades particulares não podem exercer-se em conjunto; admite-se que o maior número de vontades se sobrepõe ao mais pequeno, em igualdade de poder, a força está do lado do número. A força pode em cada instante tomar o lugar da razão».

Como não há vontade geral, não pode haver nela poder geral.

Bonald explica que, em república, não há nem liberdade nem igualdade social, mas sujeição desigual às vontades particulares e às leis que exprimem essas vontades. Ele faz observar que «antes de se reunir, o povo não sabe qual será o resultado dos seus sufrágios, não conhece as suas vontades. Esse soberano não sabe o que quer e, se os sufrágios são equilibrados, não haverá vontade e, portanto, não haverá soberano».

«Em democracia», afirma ele, «fazem-se facilmente novas leis porque o legislador terá sem cessar novas vontades e decidir-se-á frequentemente segundo novas conveniências; e como não haverá nada de fundamental, nada de necessário nas próprias leis, não haverá nada de fixo nas formas com as quais

se farão leis. O povo soberano pode infringir as leis da moral e mesmo as da razão sem infringir qualquer lei política.»

Mais tarde, nas suas *Mélanges*, Bonald oporá brutalmente democracia e monarquia. «A democracia rejeita, com a fúria da sociedade política, toda a unidade visível e fixa do poder, e ela não vê o soberano senão nos súbditos, ou o povo, tal como o ateísmo rejeita a causa única e primeira do universo.»

No extremo oposto encontra-se o puro realismo que quer um chefe único, inamovível, realmente presente na sociedade pela sua vontade legislativa e pela sua acção ordenadora e administrativa, verdadeira Providência visível para regular a ordem exterior da sociedade.

A monarquia apoia-se sobre os dois corpos da sociedade política. O primeiro é aquele sem o qual a sociedade política não existiria e não seria mais do que um despotismo odioso ou uma democracia turbulenta. É a nobreza, acção constitucional do poder, sacerdócio da realeza; constitui um corpo composto por famílias às quais está proibida qualquer indústria unicamente lucrativa e cuja condição natural é a de se dedicar ao serviço dos súbditos, verdadeira servidão pública necessária para assegurar a liberdade pública.

O segundo corpo é formado pelos súbditos; a palavra, em Bonald, não tem nada de desprezível ou de pejorativo. «Os súbditos constituem a parte da nação que, não tendo ainda saído do estado doméstico de sociedade pelo qual começaram, mais cedo ou mais tarde, todas as famílias, trabalham para chegarem ao estado público e tomarem lugar entre as famílias dedicadas ao serviço político.»

O súbdito mantém-se na sociedade doméstica, a dos artesãos, das profissões liberais, ao serviço dos particulares, até que aceda ao serviço público, o que a verdadeira monarquia sempre favoreceu[10]. É certo, como muito bem recorda Bernard Chenot que, através dos seus escritos, Louis de Bonald exprime uma nostalgia da antiga monarquia, tal como esta funcionou durante longos períodos e, neste sentido, Bonald encontra-se próximo dos «ultras», entre os quais foi classificado. Todavia, a sua doutrina afasta-se dos princípios do direito divino para fazer da monarquia uma instituição conforme à natureza das coisas, temperada pelos costumes, não por regras abstractas e, a este respeito, Bonald está mais próximo de Charles Maurras e mesmo de Montesquieu ou de Chateaubriand, que de Joseph de Maistre. A antiga monarquia era, dissessem dela o que quisessem, constitucional, representativa e temperada por contrapesos reais, sustentados por conselhos «impondo tanto mais respeito quanto eram formulados por corpos poderosos e independentes e somente as leis sábias sobreviviam aos reis e aos seus conselhos». Para substituir esta armadura, os filósofos pretendem ter instituído a soberania do povo e as liberdades. Mas, afirma Bonald, «o povo é uma ficção... "um ser ideal e sem realidade individual". E a liberdade não é definitivamente mais do que uma

abstracção, desmentida pelo passaporte, pelo sistema censitário, pelo imposto, pelas condições reais de acesso aos empregos, pelo regime da imprensa, pela obrigação do serviço militar.»[11]

A DESCRISTIANIZAÇÃO E AS FALSAS VIRTUDES

Bonald considera que os ataques contra a religião católica desempenharam um papel essencial no desenrolar da Revolução Francesa.

«Não se diga que esta foi uma revolução puramente politica; seria mais verdadeiro dizer que foi puramente religiosa e que, pelo menos, naqueles que secretamente a dirigiram, e sem que se apercebessem mesmo aqueles que eles faziam mover, houve ainda mais fanatismo de opiniões religiosas do que ambições de poder político.»

Ele considera a religião como «o fundamento e a sanção de todas as sociedades humanas, uma vez que ela é a caução geral de todos os homens uns com os outros. Ela própria sociedade de Deus e dos homens, teve todas as características de uma sociedade: o seu poder, os seus ministros, os seus súbditos, a sua constituição que são os dogmas, o seu governo que é a sua disciplina, os seus costumes que são as práticas do seu culto, as suas leis, os seus costumes que são a sua tradição, as suas instituições públicas». Acrescenta ainda: «Não somente a religião cristã consolida a constituição dos Estados, mas ainda facilita a administração dos povos porque, apresentando a todos grandes receios e grandes esperanças e reunindo pelos laços de uma caridade fraterna homens que separam desigualdades pessoais e distinções sociais porque ela torna o comando mais complacente e a dependência menos penosa.»

E o piedoso filósofo pede que sejam constituídos de forma semelhante o ministério religioso e o ministério político. De passagem, recorda ele, sacerdócio e cavalaria marcharam lado a lado quando da monarquia capetíngia e «o Estado elevava-se com a Igreja, o torreão ao lado do campanário». Resume a sua doutrina com uma fórmula lapidar, de que detém o segredo: «A religião deve constituir o Estado; o Estado deve obedecer-lhe.»

Tal é a imagem da religião católica na antiga monarquia, até que esta se encontrou turvada por meados do século XVIII.

É então, e Bonald viu-o bem, mas tardiamente, que a filosofia das Luzes, preparada de longa data desde a Regência, vem opor-se aos dogmas sagrados.

Bonald demonstra que os filósofos tentaram, sobretudo depois de 1750, minar as bases da constituição religiosa e política da França, filha primogénita da Igreja, fortalecida por quinze séculos de catolicidade. Evoca, de resto,

as *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre, onde são expressas as mesmas queixas, ou seja, a licenciosidade dos escritos, a frouxidão dos costumes, o desnorteamento dos espíritos, a expulsão dos Jesuítas em 1762.

Para Bonald, «a paixão de dominar, natural no homem, iniciada, exaltada na sociedade pela presença dos objectos e a frequência das ocasiões, não pode ser contida senão pelo duplo travão do poder religioso e do poder político, da religião e do governo.»[12]

Ora, o que é que ele observa? Que «os filósofos pregavam o ateísmo aos Grandes e o republicanismo aos povos: libertavam do jugo da religião aqueles que devem comandar e do freio do governo aqueles que devem obedecer. Segue-se que os Grandes eram assaltados por dúvidas sobre a legitimidade do próprio poder que eles exerciam e que o povo também tinha dúvidas sobre a utilidade da religião que praticava. Mas a filosofia não propunha uma destruição sem substituição: ela substituía as realidades pelas abstracções, colocando a razão no lugar da religião e a lei no do poder».

O mal ganhou forma rapidamente.

Quando se realizou a sessão de 1 de Janeiro de 1790, o deputado Camus dizia à Constituinte: «Temos seguramente o poder de mudar a religião.» Para um outro deputado, Léonard Bourdon, «Jesus não foi mais do que um homem, um legislador». A sua divindade era negada. E Mirabeau, citado por Bonald, declarou que «era necessário descatolicizar a França para a desmonarquizar e desmonarquizá-la para a descatolicizar».

Não há dúvida de que foi bem ouvido, até mesmo em excesso. A Revolução matou dois coelhos de uma cajadada. Bonald considera que o primeiro golpe foi religioso e que se pode descortinar no início da Revolução Francesa como que a constituição do ateísmo e do materialismo.

Não é agora a ocasião de recordar a ladainha dos textos que, entre 1789 e 1797, descristianizaram a França, que tentaram, por meios por vezes bárbaros, descatolicizá-la. Esta página sinistra da nossa história, conhece-a Bonald linha por linha, sem se atardar sobre os crimes, massacres da Abadia, afogamentos de Nantes, pontões de Rocheford, etc., está atento ao que eles significam e mostra por que motivo é impossível excluir todo e qualquer sentimento religioso, e como o mal suscita o bem, o heroísmo, a santidade.

Destruir o culto católico, destruir as ordens monásticas, não é suficiente. É necessário substitui-las por algum sucedâneo. Bonald troçou dos cultos revolucionários, culto da República e da moral natural, culto do Ser Supremo no templo da Razão, teofilantropia e culto *décadaire* para demolir o calendário gregoriano; tudo invenções barrocas que pouco sucesso obtiveram junto do povo.

Denuncia com veemência o abuso que a Revolução fez da palavra «virtude» porque exaltou precisamente o seu contrário.

Fustiga o autor de *Esprit des Lois* por ter aplicado ao governo republicano a qualificação de virtude, e de ter acostumado os seus admiradores a acreditarem sob palavra que não podia existir virtude em geral senão nos estados populares, que não havia virtudes necessárias a praticar a não ser as virtudes políticas, e «que um cidadão tinha cumprido todos os seus deveres e realizado toda a justiça por um amor especulativo ou prático à sua pátria, contanto que ela fosse governada democraticamente». Erro funesto, proclama Bonald que, reduzindo todos os deveres, todas as virtudes que fazem a felicidade do homem e o ornamento da sociedade ao amor exclusivo da pátria, não é muitas vezes mais do que a máscara da ambição dos chefes e a desculpa para a ferocidade dos povos; virtude, se ela merece este nome, que inspirou nos nossos tempos homens «virtuosos» à prática de exacções abomináveis, tais como a destruição de Lyon e a execução metódica dos seus habitantes por um Fouché, que explicava ter «derramado muito sangue impuro por humanidade, por dever», tal como o amontoado de dezenas de milhar de vítimas nos caudais do Loire pelo monstro (Carrier) que exigia que o julgassem pela sua intenção, sustentando que esta tinha sido pura e virtuosa. Houve escritores que prodigalizaram a Robespierre e aos seus dignos amigos o título de virtuosos. Robespierre, que ousou escrever que «o Terror não é senão a justiça rápida, expedita, severa, inflexível, é portanto uma emanação da virtude».

Estes homens «virtuosos», constata Bonald, depois de terem criado homens novos, quiseram fundar sociedades novas, em que a delação era uma virtude, a pilhagem uma virtude, até mesmo o assassinato uma virtude, e estas virtudes tiveram os seus heróis.

O gentil-homem do Rouergue não contesta evidentemente que o princípio de virtude deva ter lugar em qualquer Estado bem constituído, mas afirma que apenas se verifica na monarquia, única sociedade constituída em que a virtude é meio do governo, é social e não individual. Ele retoma a distinção das profissões, já que a monarquia constitui o meio ou o impulso particular de cada profissão, tal como é o meio ou a força comum e geral de todas as profissões. Esta força é a honra, e a honra é a virtude própria de cada profissão e a virtude comum de todas as profissões. Ora, nas repúblicas em que todos os elementos da sociedade, misturados e confundidos, eram arrastados num turbilhão de paixões violentas, excitados por grandes interesses, via-se frequentemente virtudes deslocadas do seu lugar natural.

Na *Théorie du Pouvoir*, o emigrado observa que «os legisladores modernos criam instituições religiosas absurdas, imorais, não necessárias ao homem. Não é com cânticos nem com discursos inflamados, com frases que não se terminam senão com reticências, porque não se consegue acabá-las de outro modo, não é com intervenções, declamações, invocações sentimentais ao Ser Supremo, ao grande Ser, que se faz nascer o amor de Deus na sociedade».

Este amor subsistiu. Bonald pensa que martirizar eclesiásticos não é tanto fazê-los desaparecer como aumentar a fé e a caridade dos outros, quer dizer, as verdadeiras virtudes. Estas virtudes, ele vê-as nos sacerdotes fiéis ao Papa, que recusaram o juramento e viveram na clandestinidade, com perigo da sua própria vida, ou sofreram a deportação, entre aqueles que os acolheram, entre os soldados improvisados do exército da Vendeia, católico e real, que será aniquilado em 23 de Dezembro de 1793. Virtuosos, também, os membros da nobreza. Esta, «nas circunstâncias em que se encontra a França, obedeceu à lei imperiosa da sua instituição. Se ela devia à sociedade os encargos dos seus feudos declara Bonald, «que me permitam a expressão: saldou bem os pagamentos em atraso e, quer porque mantendo-se no reino, ela conservou nele o fogo sagrado da fidelidade *à* religião e ao poder do Estado pelo seu exemplo e pela própria compaixão que os seus infortúnios inspiraram, quer porque se reuniu fora do reino (...). A nobreza, tanto dentro como fora, cumpriu o seu dever e a sua finalidade: a conservação da sociedade.»

As verdadeiras virtudes estão inscritas no martirológio católico da Revolução.

Bonald não pode compreender que se seja ateu e inquieta-se com que o ateísmo prático e mesmo especulativo invada a sociedade, porque «se ele viesse a tornar-se uma espécie de religião pública e que fizesse da sua incredulidade uma crença, a sociedade e o próprio mundo acabariam sem dúvida, porque onde estaria a razão da sua existência quando tivessem deixado de conhecer o Ser que criou o mundo para sua glória e fundou a sociedade para uma nova felicidade?»

Ao acabar a *Théorie du Pouvoir* e depois de ter afirmado que a sua submissão à Igreja era integral, Bonald interroga-se: «Uns acharão talvez que eu coloco demasiada política na religião e outros, um excesso de religião na política; responderei aos primeiros com estas palavras do divino Fundador da religião cristã: "Todo o poder me foi dado no céu e na terra" e por estas que nós mesmos lhe apresentamos: "Que a vossa vontade seja feita na terra como no céu." Responderei aos segundos com estas palavras do corifeu da filosofia: "Nunca Estado algum foi fundado que a religião não lhe tenha servido de base".»

Explica seguidamente que sempre existiu em todas as sociedades humanas o sentimento de Deus. «Deus é, o homem existe: toda a economia da sociedade religiosa e da sociedade política é sustentada por estes dois factos.»

Ele defende os seus princípios sobre as sociedades religiosas e políticas, porque não se pode atacá-las sem negar a Deus, sem negar o homem.

Parece difícil, nestas circunstâncias, classificar Bonald no âmbito dos autores ultrapassados, a julgar por estas linhas escritas por João Paulo II, algumas semanas antes da sua morte, em *Memória e Identidade*:

> O código moral vindo de Deus, código sancionado na Antiga e na Nova Aliança, é também a base intocável de toda a legislação humana em qualquer sistema, particularmente no sistema democrático. A lei estabelecida pelo homem, pelos parlamentos e por qualquer outra instância legislativa humana não pode estar em contradição com a lei natural, ou seja, no fim de contas, com a lei eterna de Deus. São Tomás dá a definição bem conhecida da lei: «A lei é um ordenamento da razão promulgado em ordem ao bem comum.» Enquanto ordenamento da razão, a lei apoia-se sobre a verdade do ser... Esta verdade é a base da lei natural. A esta, o legislador acrescenta o acto de promulgação. Foi o que sucedeu no Sinai para a Lei de Deus, e o que acontece nos parlamentos com as diversas formas de intervenção legislativa.
>
> Basta a história da Europa no século XX para vermos claramente que a lei estabelecida pelo homem tem limites concretos que não pode ultrapassar. Infelizmente, a aprovação e a promulgação de certas leis pelos parlamentos nacionais colocam estes em manifesto conflito com a Lei de Deus e com a lei natural.

Encontram-se nas *Mélanges* bonaldianas estas linhas premonitórias: «Veremos o que pode suceder ao mundo quando, tendo Deus deixado de existir para a sociedade, onde nem o seu nome seria conhecido, o homem se encontrara só, frente a frente com o homem.»

ACABAR A REVOLUÇÃO?

No início da Restauração, na sua obra *Pensées Diverses*, Bonald reflecte sobre a Revolução. Representa-a para si mesmo como «uma carruagem em que tinham embarcado viajantes que abandonavam a sua pátria para viajar e não sabiam muito bem para onde iam. À medida que encontravam ao longo do caminho um local que lhes parecia agradável, teriam querido apear-se, mas como a carruagem continuava a andar, saltavam abaixo para a fazerem parar e caíam sob as rodas. A monarquia constitucional tentou os primeiros, que eram os que se encontravam mais fatigados da viagem; quiseram pôr o pé em terra. Correu-lhes mal a tentativa, a carruagem continuava sempre a rodar e foi de uma assentada até à República de 93. O local era terrivelmente belo e agradava a alguns; mas a carruagem redobrou de velocidade e os que quiseram sair pereceram miseravelmente. A velocidade abranda ao aproximarem-se do Directório, esperam poder repousar, mas apesar de todos os esforços dos que poderiam estar acomodados com esta estadia, foi preciso

seguir em frente e prosseguir até ao Consulado. Mas ninguém quis aí parar e pareceu-lhes vislumbrar ao longe um melhor abrigo. Chega-se efectivamente ao Império. Aí, o caminho parecia mais plano, a região menos pedregosa, mas a carruagem rodava com maior velocidade do que nunca e não obstante a vontade dos viajantes, exaustos por uma tão longa viagem, não puderam parar nem apear-se. Por fim, o caminho tornou-se mais irregular, os cavalos tomaram o freio nos dentes, a carruagem foi lançada num precipício e, depois das mais violentas sacudidelas e dos acidentes mais perigosos, encontrou-se na monarquia constitucional.»

Bonald acreditava na dinastia dos Bourbons e esperava o seu regresso. Acabado de chegar do seu exílio voluntário, teve conhecimento da declaração que o conde de Provence, considerando-se já Luís XVIII, dirige aos Franceses, em Julho de 1795, aquando da morte do infortunado filho de Luís XVI, que deveria ter reinado com o nome de Luís XVII. Esta declaração faz-lhe desejar que venha o reino «de um príncipe com a idade em que a razão já adquiriu toda a força que a experiência confere e a virtude toda a solidez que o infortúnio forja, um príncipe que fale aos Franceses numa linguagem nobre, sábia e tocante, que afastará os seus males e constituirá o poder conservador já que ele conhece a sua constituição, essa constituição sobre a qual ele sondou as bases, de que penetrou o segredo quando declara "que ela o coloca na feliz impossibilidade de a mudar"».

E Bonald proclama: «Ele reconduzirá o povo à razão pela religião e à felicidade pela virtude; derramará sobre as chagas, por longo tempo tão dolorosas, o bálsamo da indulgência e do esquecimento (...). Que ele abrace com coragem o penoso encargo da realeza: os seus súbditos fiéis, dispersos por todas as partidas do Império, secundarão, pela sua influência, os seus esforços. Eles iluminarão a sua sabedoria com os seus conselhos, farão respeitar a sua autoridade pelo exemplo, fá-la-ão acarinhar pelas suas virtudes; também perdoarão! Quem ousaria vingar-se quando o rei perdoa?»

Este piedoso voto não foi cumprido. Louis de Bonald ficou desiludido pela Restauração, ainda que tenha podido então exercer os seus talentos de orador parlamentar ao serviço do seu país. A Revolução de Julho de 1830, à qual consagrou as suas *Réflexions* amargas e severas, recordava-lhe um passado execrado, de que ela era, a seus olhos, a continuação.

Uma Revolução que minou, arruinou as bases não pode acabar a não ser pelo retorno à Tradição que fixa as bases.

JACQUES ALIBERT,
Historiador

V

CHATEAUBRIAND: O *ENCHANTEUR* CONTRA OS PANFLETÁRIOS UMA ESTÉTICA DO DESGOSTO

Para R.B., *in memoriam.*
Para Philippe de Saint-Robert,
maravilhoso leitor do *Enchanteur*, *in intentionem.*
Para Stéphane Chaudier, o interlocutor.

INTRODUÇÃO

Se a epopeia revolucionária não engendrou um Shakespeare francês, deixando a Grabbe e, depois, a Büchner o cuidado de a traduzir em língua alemã[1], ela continua a constituir a tempestade, o dilúvio que redesenhou os montes e os vales, os contrafortes e os lagos, as florestas e os pomares, as ravinas e os rios do «querido e velho país». Para além das fronteiras instáveis do Império e da República, por ela os Campos Elísios mudaram de natureza. A epopeia nunca escrita em língua francesa e sempre em vias de ser construída modificou a geologia, a geografia, até mesmo a geopolítica da república das letras...

Da matriz sangrenta nasceram gerações formadas na arte da disputa, no azedume panfletário, no ódio de clã, adorando a injustiça, por elas elevada ao nível das belas-artes. Não voltaremos mais a essas gerações. A ideologia é mãe da crítica literária e as cabeças, tombadas no cesto, como os fazedores de listas lavram os seus sulcos. Conforme fordes turiferário ou inimigo do rei, admirador de Danton ou de Babeuf, robespierrista ou amigo de Desmoulins, insultador como o *Père Duschesne*, os vossos leitores vão adorar-vos ou queimar-vos na Praça de Grève. Bem entendido, Jaurès substituiu Danton; Marx, Marat; Estaline ou Pol Pot, nos seus tempos chamado o Incorruptível, e Serge July, Hébert, mas a estrutura vazia conservou a sua eficácia face à louca coorte dos adoradores de uma monarquia já esvaziada da sua substância tanto nos jubilosos tempos das festas da Federação como nos tempos das lágrimas do Terror. A epopeia incompleta transformou-se no húmus onde se enxertam as reformas, onde tanto se desenvolvem as flores de lótus como

as plantas alucinogénias. A idade de ouro, que jamais existiu, não regressará. Nenhuma Providência rege os destinos do mundo, vazio desde o tempo dos Romanos, mais vazio ainda sob os ataques violentos da expectativa gnóstica caracterizada em imaginário político, de uma margem à outra das barricadas. Convenhamos que Clio, ao longo do século XIX renascida com a Comuna de Paris e acabada no vagão de Rethondes (Acto P), comprazera-se em arranhar as feridas. As revoluções, ao desafio, suceder-se-ão e o rio de sangue dos motins fechou por muito tempo a porta do «gabinete das antiguidades». O uniforme do fuzilador da Comuna, para infelicidade geral, transformou-se, não sem alguma razão, num fetiche de ódio. Levado por um judeu, no dia seguinte à epopeia fracassada do «General Revanche», terá conduzido o país com mão firme para a guerra civil e condenado novos burgueses de Calais, refugiados em Bordéus, em Vichy, a entregarem as chaves do defunto reino de França, em breve defunta França, ao Senhor das Trevas.

A narração de Chateaubriand antecipou a moda deste sangue derramado ao longo das ruas de Paris, nas barricadas onde Gavroche pereceu, até aos *chemins des Dames*.

Este texto pretende traçar a topografia de um atalho onde o visconde, *ci-devant* e republicano de coração, levou um Barrès, depois um Barthes, a caminhar, longe do tumulto da guerra civil em França.

Esta sentina poderia ostentar o nome de anamnese...

Segundo Barthes, no prefácio a *Vie de Rancé*, «a anamnese é uma operação exaltante e lancinante; esta paixão da memória só se sacia num acto que confira finalmente à recordação uma estabilidade própria da essência: escrever.»

Do Combourg da sua juventude, Chateaubriand poderia ter escrito o que Barthes anotou na sua chegada a Cerisy: «Bruma sobre a memória. Disse a mim mesmo que, ao chegar aqui, tínhamos atravessado um rio normando que lembrava o rio Mémoire e que, em vez de este lugar se chamar Cerisy-la-Salle, se deveria chamar Brume-sur-Mémoire.»[2] Uma única palavra os liga, os desliga: retirada. Retirada do crédito concedido à acção política que foi sem cinismo a de Chateaubriand, mesma postura em Barrès. O nosso século compreende mal que ele não tenha renunciado nem à Câmara nem ao esforço de guerra no tempo em que já apenas os seus túmulos o absorviam; retirada ainda da semiótica em Barthes por volta de Maio de 1968.

Em todos os três, portanto, a escrita como *nekuia*. Em todos os três, um modo de estar na coisa literária que se pretende fosse romântica e que, talvez, não seja mais do que o cumprimento estóico de uma vida bem sucedida, posta a nu pela prática quotidiana. Vida reduzida, ou melhor, engrandecida por não ser senão a matéria do texto, não no sentido moderno de autoficção, miserável ou gloriosa, resultante de uma psicanálise selvagem ou civilizada, mas nisto que doravante, nem um acto, nem uma sensação permanece ou

acontece que, imediatamente, não alimente o *corpus*. Devendo ser então a literatura considerada como essa consolação irónica do sofrimento humano[3], o campo onde, em ordem de combate, a vida recomposta se torna para o sobrevivente – filho ou leitor – um teatro onde entrar em cena. Tomar o seu lugar no palco da anamnese significa participar por sua vez na Ceia. Para Chateaubriand, isso confere ao crepúsculo o famoso «tudo desejar, tudo desprezar» de Barrès, ter fingido acreditar ser um jovem ambicioso para reconhecer-se, mesmo na alvorada, um ancião que renuncia. Não deixa de fazer sorrir que um homem coberto de mulheres e de honras não tenha, no fundo, fruído alguma vez plenamente da ronda; faz sorrir a ideia de negar a etiqueta romântica ao *Enchanteur*. E, no entanto! Ao reler o jovem Chateaubriand, a distância entre os textos da juventude e da velhice parece ínfima, até mesmo inexistente[4].

Tudo tinha começado pelo *Essai sur les Révolutions*. O plural designa o trabalho do memorialista. Já François-René conhece o *poikilos*, o carácter comum das aventuras humanas. Já o cantochão da finitude imprime, sem desprezo e sem ódio, a sua marca. O movimento é o do abandono, o tom o da palinódia, o que significa, transcrito em poesia, a mesma coisa. Nascido homem do *Ancien Régime*, aristocrata e, todavia, republicano de coração, ele reconhece-se oxímoro, que ignora ainda que nesta situação insustentável no plano da estrita psicologia, reside a condição primordial da obra futura. Nela, a tensão, a perpétua busca de equilíbrio, o olhar que tudo abarca, a paixão literária experimentada como um exílio do mundo, refúgio na única terra em que nos é dado viver o que não seríamos capazes de viver à luz do dia, o local onde, sem tibieza nem indiferença, se conciliam os contrários na harmonia da frase e na plenitude do relato. O seu génio – a arte de vergar as palavras sob o seu comando, a exigência interior de uma música de consolação, a sua saúde e a sua obstinação em duplicar o tempo de viver – fará o resto. A etiqueta romântica, pelo contrário, ordena o combate. O romantismo é um heroísmo. No aguilhão da infelicidade jaz a energia criadora. A nostalgia, numa outra idade da vida, limita o horizonte. Chateaubriand, no romantismo, não retomará senão o *topos* das ruínas e dos túmulos. Mas este lugar-comum, este tema da vaidade tem também outras fontes, tanto pagãs como cristãs, das quais, como filho do seu século, foi amplamente dessedentado.

A MALDADE DOS HOMENS

Estas poucas palavras, moral para uso de todos, resumem a totalidade da contribuição do visconde para a história das revoluções e das suas consequências, a eterna guerra civil de França. Os homens raramente se mostram

dignos dos ideais e os seus actos sempre lhes apagam a beleza inata. «É o élan que eu saboreio», escrevia Barrès. «Tornou-se-me indiferente não ser moderno», observava Barthes[5].

Reler *L'Essai sur les révolutions* e não a Revolução – mãe da nova Europa e guia dos perdidos nas trevas da monarquia – exige também que se reavalie a obra do infeliz Jean-Jacques, caricaturado impiedosa e interminavelmente, tanto pelo senhor. Homais quanto pelo abade Bournisien. Duas *doxai* inventam retóricas que, sem descontinuar, encerram gerações no deserto de sentido onde o ódio floresce. Guerra civil em França entre os adeptos do deicídio acontecido uma segunda vez na terra, num dia 21 de Janeiro, e aqueles que sempre hipostasiam Luzes e progresso. «O homem é mau, conduzido pelas suas paixões. O importante é que elas sejam brandas e expansivas, tornando-se o melhor estado social aquele que mais de aproxime do estado de natureza.» O *topos* Rousseau contra o progresso falhou e esquece-se o leitor de Plutarco.

O sábio de Queroneia temperou durante longo tempo os ardores políticos dos Franceses, Montaigne não foi talvez tão céptico e irónico, Rousseau tão inimigo do género humano, Racine tão cruel, Chateaubriand melancólico e Michelet tão atento à diversidade das coisas humanas, que por ter conhecido, sob a pena de Jacques Amyot, como os esforços dos jovens capitães sempre receberam como recompensa a ingratidão humana, a traição dos seus, o ciúme comum e como os seus altos feitos, a recomeçar incansavelmente, tornaram as suas obras igualmente perenes e vãs. Esta coorte de homens ilustres com acções voltadas para o nada, méritos escondidos das potências da inveja, da discórdia e do ódio humano, tinha-se mantido longamente entre os sonhos e os actos, dique contra a tentação da revolução. Ora, aconteceu que a muralha abriu fendas, quebrou-se, rebentou: o Mazarino enterrou a Fronda que, aos príncipes e aos reis de la Halle, aos *Jacques* esfaimados de Bordéus reunidos à sombra de um ulmeiro, serviu para reclamar o seu quinhão da coisa comum, o poder para a classe em ascensão e o pão dos miseráveis. Ao queimar os arquivos do sonho, *o Rei-Sol* pretendeu apagá-la, inventou Versalhes e castrou a Corte; Luís XV, *o Bem-Amado*, depois dele, não manteve as suas promessas, país contaminado do «ar infectado da Regência», as guerras vergonhosas, o Parque dos Veados, «Corte mergulhada num despotismo que ela já não tinha a força para exercer» e deixou o reino ainda mais empobrecido. A antífona que Barrès retomará e que os depreciadores da «*Répoubelle*», o ritornelo do compasso que nada desculpando se recusará às montagens mentirosas pacientemente empenhadas em fazer degenerar o tecido nacional, arrancando um a um os fios da bandeira de França: «A Revolução só cometeu tanto mal porque a expansão das Luzes foi de mãos dadas com a corrupção dos costumes.» O

Incorruptível e Saint-Just ousaram sonhar com uma modificação da natureza humana; a máquina gripou, acelerou: Catão, *o Censor*, já terminou os seus dias em companhia de uma «galdéria» (segundo a expressão de Amyot). O canto do Eclesiastes e a gesta do renovador da Trapa convêm mais a quem pretende ser o historiógrafo dos séculos do que o esforço orientado para melhorar o estado das coisas.

A IMAGEM TURVADA

Por esta certeza sugada na antiga teta, a guedelha de François-René servirá de emblema, não aos românticos, mas a uma teoria de escritores de que Roland Barthes encerra até aqui o *corpus*. *René* já se despedia do romantismo, troçava dele. Desejar tempestades no cerne da terrível tormenta, em substância, que indecência! *René* não é indubitavelmente mais do que um incendiário contra a vaga das paixões que os Antigos conheceram – virtudes do ginásio e dos jogos de Marte, do fórum e da praça pública – a sorte de ignorar, disfarçado em romance de um filho do século.

A estranha teoria dos escritores do distanciamento encontra-se resumida com o seu habitual génio por Jean-Claude Milner[6]. Reparemos na influência sartriana: «A catástrofe da caverna sartriana é a de que o sensível pode sempre aí cair em *Nausée* e que tudo o que testemunha o sensível pode acabar em vómito.» Barthes fará o contraponto afirmando «uma Ideia de cada faceta nomeável do sensível»[7], «constituir-se em sentido estrito em porta-voz da sensibilidade.»[8] Milner relata o esforço barthesiano de constituir uma semiótica, tentativa de descobrir o «método fundado sobre a paciência e a minúcia que funda uma ciência dos *qualia*». «Sartre instalava o risco da *Nausée* no coração dos *qualia*; Marx salvava-os pela história [...]», a semiologia afigurou-se ser o método capaz de devolver à linguagem, ao verbo, o seu poder re-criador. Por ele, a fruição, o prazer do texto, a historicização colocavam obstáculos à experiência da *Nausée*. Barthes demolirá este esforço, «entrando às arrecuas na morte»[9] e submeter-se-á totalmente ao «não querer apossar-se»[10], ao distanciamento, à aceitação da sua inexistência. Alguns biografemas...[11] A citação é conhecida, mas raramente relacionada com o esforço de *La Chambre Claire*. Entre os dois, a decisão de uma crítica delicada, o desvio por Michelet: «Só contra o seu século, Michelet concebeu a história como um protesto de amor.» De Roland Barthes, não ficará nenhuma fotografia de uma criança num jardim de Inverno. Ninguém, diante desta fotografia, exclamará: «É ele! É mesmo ele!» Só aquele que ama. Nenhum discípulo, nenhum amante se poderia substituir à mãe. Com ela morre o olhar que o constituía. Com ele perecerá a linhagem![12] A

vontade de conservar a sensibilidade no centro da crítica era para ele legado. O capitão de corveta Louis Barthes pertence à bruma como o Senhor Pai à charneca bretã. Bruma sobre a memória. Apolline e Lucile revelaram a François-René a doçura das coisas. Desaparecidas, elas ditaram-lhe *Le Génie du Christianisme*. Ele juntou-lhe *Atala*. Para Barthes, com o desaparecimento da mãe, «a viajante da noite» surgiu. A leitura de *Incidents* deixa adivinhar um suicídio. A força de escrever retirou-se dele, supremo esforço, esta *Chambre Claire*[13]. A *Vita nova* tão louvada, tão procurada é um capítulo de *La Divine Comédie*: puras memórias de além-túmulo. Ele corre para lá. Desaparecida a mãe, esgota-se a fonte, a boca de onde brotavam as palavras para sempre cerrada. Somente o amor... Era, pois, para isto que ele tanto tinha escrito, em nome de, em lugar da criança do jardim de Inverno, para ela – ditado por ela, prosseguindo a sua frase[14], palavra desta frase[15]. A mãe tornou-se uma sombra que ele sabe já não poder, vivo, estreitar, uma presença que a própria fotografia não mais lha restituirá. «*Interfuit*, foi isso: já não é.» «Eu sei quando se está morto e quando se está vivo», murmurava Cordelia abraçando o cadáver de Lear. *Nostos* acabado, *nekuia* realizada, a última viagem começa, oh! Morte, velho Capitão, já é tempo... *La Chambre Claire* marca o regresso ao tema cristão, a caverna abre-se sobre o jardim de Inverno, um lugar de artifício onde o mistério em plena luz, nimbado pelo desgosto da perda e a recordação reencontrada coexistem, revelados pelas potências da escrita. O amor da língua materna, subsequentemente à da *Mutterland*, dizem os alemães, amacia a tentação nacionalista. Também no caso de Chateaubriand, a avó e a mãe oferecer-lhe-ão o canto. Começa por «Já não sabemos!» A obra de Chateaubriand permanece, assombrada pelo mesmo amor, Lucile, Amélie, a *Occitanienne*: um rosto feminino que não é destinatário da obra, mas a sua fonte escondida para a qual ele regressa indefinidamente. Fada nervaliana, já que «esta rapariga encantada». «À falta de objecto real, criei para mim mesmo, pelo poder dos meus vagos desejos, um fantasma que nunca mais me deixou; não sei se a história do coração humano oferece um outro exemplo desta natureza. Imaginava, pois, para mim mesmo uma mulher com traços diferentes dos de todas as mulheres que eu já vira. Ela tinha o génio e a inocência da minha irmã, a ternura de minha mãe, a figura, os cabelos e o sorriso da encantadora desconhecida que me apertara contra o seu seio; eu atribuía-lhe os olhos de uma tal jovem da aldeia (...) e tinha-me apropriado até dos encantos dos quadros das Virgens suspensos nas igrejas.»[16] A viagem terá sido imóvel. Como o apêndice das *Mémoires d'Outre-Tombe* é pungente: «Cantos de tristeza a uma desconhecida.» Léonine de Villeneuve tinha 15 anos quando admirou o visconde e lhe escreveu. Tinha 17 anos quando o encontrou. Quando, por sua vez, se tornou uma senhora de idade, confessou tê-lo adorado e ter-se lançado «de corpo e alma numa

correspondência que realizava todos os seus sonhos.»[17] Chateaubriand, ancião – tinha 60 anos –, ousará este «Objecto encantador, adoro-te, mas não te aceito. Vai procurar o jovem cujos braços se podem entrelaçar com graça aos teus: mas não mo digas [...]». Sainte-Beuve, esquecendo ter cometido *Volupté* nos anos da juventude, considerará a «confissão delirante.» Em 1979, ano em que justamente Barthes publicará a sua indiferença pelo facto de ser moderno, ele confiará ao seu diário íntimo: «Toquei um pouco de piano para O., a seu pedido, sabendo desde logo que tinha renunciado a ele; ele tinha os seus olhos muito belos e o seu rosto suave, suavizado pelos longos cabelos [...] mandei-o embora, dizendo que tinha de trabalhar, sabendo que estava tudo acabado e que, para além dele, alguma coisa tinha acabado também: o amor de um rapaz.»[18] A velhice não é uma idade literária por causa da inadequação entre sujeito e objecto do desejo. Se a recusa da figura da abjecção – a de deixar o Terror setembrista contaminar a sua obra e a sua vida, em Chateaubriand, e o desdém acentuado por Barthes ao encontro de Céline – não era mais do que uma consequência do gesto estético que os liga para lá do tempo e do tom: o corpo como lugar de escrita oposto ao gesto corrente do espírito *scriptor*? Terá talvez Barthes considerado o corpus céliniano como uma contrafacção, uma postura, revelando sem saber, pelo seu quase silêncio, a mentira de uma obra considerada como a de um gigante, num mundo invertido onde o sinal é sempre substituído à coisa? Apenas os escritores que tenham alcançado este estado de graça «do não querer apossar-se» poderiam, no vale de Josafat das letras, ser coroados de louros. Chegado o tempo em que a coisa vista, a coisa contada teria perdido toda a importância, então a arte de escrever medir-se-ia pela capacidade que cada escritor tivesse de «corporalizar», materializar o indizível e não, como a crítica se compraz hoje em pretender, por aquela, inversa, de desmaterializar o vivo para o reconduzir ao indizível: inconsciente, mística ou abjecção, que importa o substrato. Apenas o gesto conta.

Para os dois houve inicialmente uma retracção, Céline no centro de *La Nausée*, figura que o génio de Barthes se recusou a subscrever, tinha representado *Les Perses* no pátio da Sorbonne, tinha sido Sócrates fugindo ao braço de Alcibíades no seu primeiro escrito, tinha decidido livremente, não evitar a parte de sombra e de caos, mas não se abandonar a ela. Não gostava de jazz, somente de ópera, da voz humana solfejando Schumann, como Chateaubriand se tinha recusado a escolher a morte por ter visto na alvorada da Revolução selvagens andarem com cabeças espetadas na ponta de um pau. Nesta insurreição contra a ordem, a abjecção é a regra e o amor a excepção. Alguns submetem-se à regra e vociferam o dia inteiro, outros elegem a excepção e comem o pão dos deuses, reconstruindo uma harmonia fictícia sobre a página em branco do livro.

No fundo, a visão do horror e os olhos que se desviam dele, sempre a palinódia. Chateaubriand não se expandirá em invectivas contra os comités, os guardas nacionais e os selvagens dos massacres de Setembro. Tem conhecimento dos 3000 proscritos assassinados em nome da reforma agrária, do Hades repleto de bravos, da dor de Xerxes regressado sem os seus guerreiros mortos, da raça de Iulo, único sobrevivente de Tróia, o mal sem remédio, a dor, os gemidos fúnebres, mas vira-lhes as costas. Palinódia, Julie e Lucile, Jean-Baptiste, o bem-amado de sua mãe «não sobreviveram às tempestades da Revolução». Chateaubriand não elevará o tom, a desgraça é demasiado comum. Dessas três vítimas do Terror, Chateaubriand não faz mais algazarra do que a das quatro crianças, mortas no berço. Qual a utilidade de somar o ódio ao desgosto?

À sua maneira, Chateaubriand sofreu o drama semiótico, quando nem sequer o próprio termo existia ainda: a glória tinha empalidecido, o sinal tinha-se substituído à imagem, o ritual operava em vão, Luís XVI e os seus ministros, a boa-vontade do rei serralheiro e os sonhos dos fisiocratas não alterariam nada. A rainha, demasiado jovem e abandonada, fatigava a grande piedade do reino da França, jovens advogados, chegados os tempos dos Estados Gerais, acreditaram na hora da metamorfose badalada no sino de Arras, de Versalhes, e na capela do convento dos jacobinos. Seguiram-se os motins de que a mão judiciária se apossou, o reinado das proscrições, o estabelecimento das listas de indesejáveis, a organização do Terror que – estado de excepção – iria durar pouco. Mas durou. O sangue correu em toda a parte, a abjecção surgiu e com ela o inominável. Os homens de 1793 viram o que viram os nossos antepassados e os seus pais, em 1918, em 1945, um mundo em que o fantasma tornado real dera lugar a um baile de espectros. O Directório passou por opereta, Bonaparte, seguindo o rasto de Saint-Just, conduziu os maltrapilhos à vitória, contra o exército dos brancos, os *junkers* prussianos que teriam de o recordar. Os sulcos destas guerras não estavam fechados nem em 1914 nem em 1940. Nunca se desconfia bastante da memória dos povos, das potências do imaginário que, muitas vezes, como génios evadidos das garrafas esquecidas, despertam, Euménides, para deles se vingar! Napoleão restabeleceu um Estado, uma ordem, um código, dotou o país de leis, tentou, com a Concordata, fazer esquecer o coração sangrento de Cristo sob as camisas da França, morreu como mártir, derrotado depois de ter sido mil vezes vencido. David contra Golias! A lenda era bela, mas uma chaga aberta raramente cicatriza. Faltava o corpo do rei e esta falta corrompeu a Europa. Pelo menos, alguns comprazeram-se em *teologizá-lo*, transformando os seus inimigos em cismáticos. O que erradamente se designa por guerra civil em França é guerra santa conduzida em nome do corpo do rei confundido com o de Cristo. Afrontam-se aí duas apologéticas que falam do reino dos fins, de

katekon ou de acelerador de partículas, de Capital luciferino e de Templários a queimar, de banqueiros a *genocidar* e de ateus a matar. Ao aguardar o gládio, a língua está no anátema, pequena tendência que, sempre, regozija os jovens impacientes por vencer ou perecer! Inaudita violência a desta guerra sem fim de que as ridículas aparências dissimulam mal o dano.

Maio de 1968 permanecerá estranho a Barthes, a China parecer-lhe-á descolorida, aquele que toda a sua vida pretendeu medir o mundo pelo padrão do materialismo histórico recusará à história qualquer virtude judiciária. Chateaubriand, ainda que diplomata, ministro, fará o mesmo. Do jovem ao ancião, a vida de um escritor é sempre uma viagem imóvel. Da sua carreira política, Chateaubriand apenas recorda um desgosto, uma melancolia, uma náusea: «A minha demasiado longa vida assemelha-se a essas vias romanas bordejadas de monumentos fúnebres.» Mais adiante, «após a morte, a minha vida reunida ao feixe das liras quebradas...»[19] Ele foi uma lira em que faltava uma corda, a anamnese do leitor, amanhã, reparará a lira. Já não se sabe escrever para os mortos, para os anjos ou para as jovens encantadas... Aurélia, Sylvie. A vida como *nekuia*. O escritor seria Orfeu voltando-se para agarrar Eurídice, Ulisses tentando por três vezes abraçar a mãe, e o homem político, o cidadão Aquiles optando, um pouco tarde, por puxar a charrua paterna, Eneias, ainda, contemplando, impotente, o sofrimento de Dido, a tão-amada. Milagre da morte que encerra o *corpus*, oferecendo-lhe o seu nome de obra, este «Canto de tristeza», *terminus ad quem* e eterno retorno da juventude, a viajante do dia. Chateaubriand reencontrará, à falta do seu túmulo, o fantasma de Lucile. Irmão e irmã não repousarão juntos a não ser sobre o sudário branco do livro. Amélie, contracção da jovem sonhada ao amanhecer, figura no primeiro *carnet* de baile do *Enchanteur*. Ainda haverá outras. Todas igualmente destinatárias do seu canto. A última muito particularmente esclarecedora naquilo que ela representa sob a sua pena, duas vezes fantasma, pois que ele é velho e recusa o seu amplexo, conhecedor da sua irrealidade. Para ela, fez-lhe o juramento – aquele que fez a Lucile antes de embarcar para o Novo Mundo, antes de descobrir aquilo em que fracassou, a passagem do Grande Noroeste –, descreverá o mundo: «Flor encantadora que não quero colher, envio-te estes últimos cantos de tristeza; só após a minha morte os ouvirás, quando tiver reunido a minha vida ao feixe das liras quebradas.»[20] Juliette de Récamier – ídolo intocado, véu e corpo alvo da amorosa imaginária – receberá as cartas destinadas à Lucile ausente. A vida não é mais do que pretexto[21], prelúdio, medida da distância: ironia.

A morte, à medida que ela escreve o mundo, apaga-lhe a cor. Acmé. O final da *Vie de Rancé* onde «a viajante da noite», mãe do género humano, recobre com o seu manto os rostos e os corpos, arrebata e desvanece tanto as paixões temporais como as espirituais.

Apenas se tratava de extinguir as paixões, de tornar-se estóico: aceitar a finitude e converter-se a ela sem um grito. A esta infinita dor, um remédio, aquele de que Barthes expõe a posologia, a literatura, numa página cintilante[22].

Não se trata de curar, de conjurar nem de edificar um monumento ou um túmulo de si, um memorial do tempo, mas de ordenar o tempo de outrora (a biografia e o romance da vida) sobre a página do livro para permitir a anamnese, aqui a operação que permite ao leitor atravessar por seu turno o Aqueronte, ir ao encontro dos seus próprios fantasmas e dos fantasmas do seu século. Os meios são imensos: o «voculário» dos Índios, o apelo aos mortos, nome dado ao toque que, no exército, ressoa antes da batalha, permitindo aos vivos e às almas penadas gritar: «Amanhã na batalha pensa em mim», sabendo que, antes de entrar no combate corpo a corpo, cada um de nós, simples soldado de infantaria ou rei, trocaria imediatamente «ainda um instante de felicidade», «um reino por um cavalo», tendo todavia jurado à bandeira vencer ou perecer. A ignomínia das cabeças erguidas pela populaça na ponta dos chuços constituiria sem dúvida a cena augural. Distanciamento que não poderia ser superado entre os devaneios cavaleirescos da infância e a realidade ocorrida senão por estas cabeças mortas sem terem combatido, essas cabeças mortas sem honra! O espectáculo entrevisto pelo soldado de infantaria Destouches que contaminou o nosso século foi apenas fatalidade porque este século se recusou a sucumbir ao encanto de «um instante de felicidade»[23]. Na economia do relato, a distância entre a bela morte – a morte consentida pela pátria – e o acidente ocupa o lugar central, por um lado a vida que nenhuma anamnese poderia ressuscitar e a outra que permanece. Apenas os rostos das mulheres sobreviverão como, em Barthes, o da mãe no jardim de Inverno: «É ela! É mesmo ela! É ela finalmente!» Elas? A negra escrava, primeira escrava entrevista no país da liberdade, a jovem cigana a pedir uma moeda na estrada de Coblença, os seus amores tão numerosos por ter desenhado um rosto único, Lucile, Amélie? Que importa.

Poderemos acreditar que o destino que deixou o visconde sem descendência ligue, mesmo sem eles quererem, estes dois melancólicos que, no teatro da palavra, fizeram «o geral com o irredutível», reencontrando «a amoralidade das [suas] existências através da generalidade moral da linguagem»?[24] Em Chateaubriand, nenhuma queixa, Deus provê ou não. O gentil-homem inclina-se. No lugar do «rosto gracioso e empalidecido de uma menina num jardim de Inverno», a peregrinação ao Grand-Bé, a visita de la Vallée-aux-Loups, o desvio por Urt. Um amor sem desgosto. Escrever não é mais do que recordar, pressentia, afirmava já Cícero no seu *De Oratore*. A crítica sensível exige do escritor que viva e sofra, testemunhe, sem se lamentar, à distância e todavia como os olhos rasos de lágrimas, coração

vencido, alma povoada de ausentes, brinquedo entregue aos fantasmas e presa do *nevermore*.

A cólera dissipa – é o seu papel – catártica, a dor. Aqui, estamos em presença de uma estética da dor, a que separa o aedo dos seus protagonistas.

Chateaubriand, chefe de fila.

Ovídio em Tomes, precursor.

Era natural que o país mais narcísico do mundo elegesse um profeta da desgraça (Céline) em resposta às desgraças de duas guerras mundiais e que a cólera e o escárnio governem em companhia da indiferença, sua fiel companheira, a república das letras.

O HERÓI ROMÂNTICO

Uma criança enfezada, cedo transformada num velho de tez amarela, roubou durante muito tempo a ribalta a René, a Werther, até mesmo a Byron. Por ele, o mitema do herói, de que Saint-Just e Robespierre tanto se serviram, perturbou por instantes a quietude francesa. Uma vez a Revolução concluída, o país reencontrava a monotonia dos seus dias, o «seu emprego do tempo». Em Paris, o Perron resplandecia... contará Michelet num esplêndido período, as mulheres tornar-se-ão de novo coquetes; fátuos, os homens amá-las-ão de novo com este «amor vaidade», de que Stendhal fixou para sempre o enquadramento. Sob as arcadas do Palais-Royal onde, num mês de Julho de 1789, numa árvore a que o jovem Camille Desmoulins tinha arrancado uma roseta que depois se tingiu de sangue, um tenente, famélico como era natural, descobria a licenciosidade e o desgosto sob o arnês de uma prostituta triste, hesitava sobretudo entre a glória das letras e a da espada. Nem *Le Souper de Beaucaire* nem *Clisson et Eugénie* concederam a imortalidade ao jovem. Somente a espada! Ele entrou para a história no adro da igreja de Saint-Roch – patrono dos comediantes –, em Arcole também, para nunca mais de lá sair. A sua sombra apagou os contornos de um século que teve Chateaubriand, Constant e Tocqueville como aedo, moralista e pensador. Hoje, apenas ou quase só a Universidade os celebra, os aspirantes à eminente glória das letras preferem-lhes os escritores das margens, os que vomitam imprecações, os autores ditos contra-revolucionários, os fanáticos de todos os géneros. O romantismo refugiou-se na vaga das paixões, na angústia dos «*enfants du siècle*», a postura hussarda que sempre repete a queda de Lucien Leuwen sobre as pedras da Praça de Stanislas, em Nancy. Napoleão torna-se objecto de dois lendários – um de ouro e de púrpura, o outro de sangue e de lama; hoje, a França sofre por se recordar de ter saído vitoriosa pela última vez em Tilsit, não ganhando senão ao empurrão as vitórias

que irão seguir-se. Toda a imagem romântica se esbate ante o encontro de Napoleão e de Goethe em Erfurt. Toda a carreira começada na expectativa da glória e terminada num pardieiro esquecido do mundo aborrece, comparada com a gesta do pequeno cabo tornado César, derrotado em Waterloo e morto, pai humilhado, na ilha de Santa Helena. Esta gesta não omite um único capítulo do Livro de Horas do reino de França, nem o beijo ao pestífero de Jafa nem o sonho do Oriente – que fiasco constituiu esta expedição ao Egipto! – nem a passagem do Rubicão, nem a insolência do grande senhor desafiando o próprio Deus na pessoa do Papa, nem o erro fatal de assassinar o seu inimigo nas trincheiras de Vincennes, traça sobretudo a desastrosa espiral da obscuridade à glória e da glória à obscuridade. Para que o romance fosse perfeito, seria necessário que Josefina fosse cruel – enfim, que ela não correspondesse ao seu amor –, que Maria Luísa lhe arrancasse o filho. Era preciso que um Aiglon eternamente cativo repita as vitórias paternas, passeie sobre um mapa da Europa as águias arrancadas e depois repostas. Pela amplitude da sua derrota, Napoleão Bonaparte encarna, mais do que qualquer outra figura, o romantismo. O *Enchanteur*, como todos os homens desta geração, foi irmão e filho desta epopeia, como o foi o seu século. Sobre a areia dos desertos, contra o vento das planícies do vasto Leste, Bonaparte escreveu o romance do fracasso e da morte, túmulo para milhares de bravos, poeiras de império, estrelas mortas que, por muito tempo, iluminarão a terra.

Poema contra poema, Chateaubriand desafiou durante toda a sua vida o grande rival em combate singular. Não se trata aqui de recordar o poema temporal do encontro deles, a valsa a dois tempos, de dar e de retirar, cujo apogeu se situa por ocasião da redacção do panfleto *De Bonaparte aux Bourbons*, poema conservador de *topos* bem conhecido – tristemente banal – onde se exprime a vaidade do nome contra o usurpador estrangeiro!

Chateaubriand sabia, desde *L'Essai sur les Révolutions*, que o seu verbo não seria capaz de acompanhar a transformação radical do mundo. Saint-Just encarnava esse verbo. O jovem François-René já conhecia a fragilidade da energética do desejo, tal como a acção irmã do sonho não passava de uma moral aristocrática com valor apenas para os indivíduos. O Pequeno Cabo em redingote verde-garrafa, só, herói prometaico, galvanizava a energia do povo, arrancava-o à sua falta de consistência, à sua inexistência, dotando-o de uma piedade que nenhum poeta teria sido capaz de acender. O *Grande Armée* passou a ser o archote popular que Chateaubriand pretendeu neutralizar à força do *Génie du Christianisme*, convicto de que já era demasiado tarde. Sem nunca se afundar – e reside aí todo o seu génio – no pessimismo flaubertiano nem assumir o luto do Ideal (o que Baudelaire fará), Chateaubriand pretenderá ser o historiógrafo de um século de que Bonaparte foi o corajoso ca-

pitão. Mesmo que fosse monstruosa essa figuração, uma captação de verbo, uma mentira, uma montagem, ele pressente o seu poder futuro no coração do imaginário comum tal como do imaginário poético. A grande sombra, aquela que dá corpo, poder, aos mortos da Revolução, às sombras do passado, à sua «triste opacidade do [seu] espectro futuro»[25], brasão do século, será o Virgílio deste novo Dante e a Europa, alternadamente Paraíso, Purgatório e Inferno à espera de ser recordado. Aqui, o canto nupcial de Literatura e de História será canto de luto de que a Europa repetirá, incansável, as estrofes. Nunca François-René condescenderá em seguir aqueles que o orgulho do nome deslumbra, particularmente Carlos X e o seu cortejo de medíocres. Ele aquiesce em admirar esse século que foi o seu e abandona-se, inteiramente, à tristeza da sua anunciada desaparição. Por muito grandioso que tenha sido este século, passará como passam os séculos. Somente a ordem: a Trapa, as instituições imperiais ou republicanas, os monumentos emblemáticos escapam, incoercíveis, à corrupção. Permanece a piedade, irmã actuante da melancolia. O poeta é o sacerdote que guia, herdeiro da elegia antiga, o luto colectivo. A ele a palinódia, o panegírico, o hino de Apolo e o canto fúnebre para os registos do tempo! Chateaubriand não cantará o amor mediterrâneo, a violência da carne como fruição, alimento terrestre confundido com o pão dos anjos, mas elegerá a Dama branca que, dizem, se recusava sempre a fim de não desapontar nunca... Ele tentará a provação da piedade filial – o regresso da honra paterna – o culto da irmã cedo desaparecida, sem jamais se transformar no braço armado da sua Electra.

Ele recordar-se-á. É este o seu fardo.

Ao fazê-lo, tentará, herança estóica, dominar a morte, única luz e sobretudo única certeza. Dia após dia, empenhar-se-á em domesticá-la, tentará não sofrer mais por causa dela, amá-la como um cristão tem obrigação de amar a Deus, no temor e na esperança, corpo e alma, entregues ao seu poder; alternada e, simultaneamente, em súbdito dilacerado e apaziguado. Ressurreição que passa inteiramente para o lado da anamnese, quer dizer, da literatura, Chateaubriand foi um fraco cristão.

«Perfeito homem de letras»[26], o *Enchanteur* toma lugar ao lado de Corneille e de Racine, do lado dos Clássicos, ou de um Maurice Barrès – «Clássicos, românticos, isso não existe»[27] – e de um Roland Barthes – «Tornou-se-me indiferente não ser moderno» juntar-se-lhe-ão. Somente a bondade soberana da ordem, taxinomia ou *nomos* soberano, triunfo do ser pela morte, o evita, dá um sentido à finitude, adoçando a *anankè*. Por isso, os seus compromissos foram sempre passageiros e as suas *doxae* flutuantes, ao sabor dos sentimentos e dos dias. Assim, as suas obras erguidas contra as fúrias panfletárias[28] permanecem escudos de bronze contra o renovado assalto das potências da cólera e da rebelião.

A coexistência da estética clássica tanto no coração do romantismo como no do caos da modernidade nascente, permanece, sem dúvida, a derradeira vitória da «coisa literária», a condição de possibilidade de uma resistência viável ao mundo na situação em que se encontra, cuja eficácia de empenho se manifesta, permitindo à literatura permanecer para sempre o que a filosofia foi para Boécio, consolação.

O classicismo talvez não seja mais do que uma estética da mágoa...

SARAH VADJA,
Escritora

VI

BALZAC, CRÍTICA ORGÂNICA DA REVOLUÇÃO FRANCESA

«Escrevo à luz de duas verdades eternas:
a monarquia, a religião.»[1]

Balzac é fundamentalmente não político, no sentido da imagem modernamente atribuída a este termo, e constituiria um grande erro querer ler na sua gigantesca comédia o reflexo ou a elaboração de uma cidade dos homens propriamente racional. De certa maneira, na família das Comédias, o próprio Dante, é já superiormente político enquanto Balzac, voluntariamente ou porque o seu *daimon* não lhe permite ir mais longe, ou menos alto, permanece na apreensão parcelar, concreta – não tenhamos receio de empregar este termo – da realidade política. Balzac reserva para si, e inteiramente, este domínio que a nossa época diria social e, por conseguinte destituída de *telos*. Não que ele falhe em *La Comédie Humaine* e nas obras que troçam de personagens públicas com ambições políticas, locais ou nacionais, mas o mecanismo interno que o romancista estuda, e unicamente, nestes ambiciosos impede-o de adoptar, na ficção, um verdadeiro ponto de vista e de aceder a uma inclinação suficiente para julgar leis do mundo enquanto não subjectivadas.

É assim que Balzac é antimoderno, segundo a velha terminologia recentemente consagrada por Antoine Compagnon[2], até mesmo antifilósofo, poder-se-ia dizer, numa época em que o filósofo em França é aquele que interpreta as suas convicções políticas por meio da arte literária, dramática, epistolar ou romanesca. Como, nisto, Balzac é o oposto de um Hugo, cuja veleidade holística abarca desde o começo o conjunto da obra!, o exemplo dos dois *Cromwell* é, a este respeito, flagrante: ambos falhados e insignificantes, um, o de Hugo, sobrevive pelo seu prefácio, que é como o manifesto, a detonação surda de onde nascerá esse movimento admirável, o romantismo; o outro, o balzaquiano ainda não verdadeiramente balzaquiano, mergulha num esquecimento justificado e não é senão a cena da sua leitura ante a família aterrada, em 1820, em Villeparisis, que, com o passar do tempo, continua a tranquilizar os aprendizes quando eles folheiam manuais de história literária. Evocá-la hoje, essa lamentável cena, é apenas evidenciar o

primeiro fracasso de um ogre não muito dotado no começo, quer para o drama quer para a política.

É fascinante constatar que o génio de Balzac cresceu com o desenvolvimento das suas convicções políticas. Acaso ou destino? A resposta é incómoda. A complexidade dos laços urdidos pelas suas personagens aumenta de acordo com o domínio da sua visão da sociedade: quando, no princípio, elas são, cada um delas, ou o heróina, ou a personagem secundária, ou ainda uma terceira pessoa do *seu* romance, em breve, e à medida que vão decorrendo os anos, com o desenvolvimento interior da organicidade da sua sociedade, a sua quotidianidade, incarna realmente e adquire, para lá da dimensão de excepção, uma verdade sociológica. As suas interrogações políticas, ainda que as respostas permaneçam extrínsecas à construção da obra romanesca, não são de modo algum estranhas, na sua formulação, a esse aumento de complexidade – por meio do qual se realiza o génio balzaquiano.

Para tentar situá-lo no grande bazar ideológico do início do século XIX, importa lembrar, com Pierre-Georges Castex, que «antes de qualquer tentativa de criação romanesca, Balzac exercitou-se a filosofar»[3], que, jovem diplomado, acredita no monismo materialista e mecanicista das Luzes, e que se atreve mesmo (tarefa, então, inédita) a traduzir o começo de *L'Éthique* de Spinoza. «A sociedade não faz do homem, segundo o meio onde a sua acção se desenrola, tantos homens diferentes quanto em zoologia existem de variedades?»[4]: este naturalismo *avant la lettre* constitui nessa época o seu credo simples e, – recordá-lo-á durante toda a sua vida –, Buffon foi, depois de Walter Scott, o seu segundo «mestre». Como observa ainda Castex, Balzac «contava, na sua juventude, com as luzes positivas do pensamento científico para resolver os problemas metafísicos». Paralelamente e em boa lógica pós-revolucionária, Honoré manifesta nesta época dos seus começos – verifica-se isso, por exemplo, em *Falthurne*[5] – um anticlericalismo militante, e acredita no magnetismo animal. Não se trata, portanto, na origem de um de Maistre ou de um Bonald, e é isso que torna interessante a posterior evolução das suas posições. Através das suas obras de juventude, que não foram publicadas enquanto viveu, como é o caso de *Sténie ou les Erreurs Philosophiques* (1820-1821), inspirado em *La Nouvelle Héloïse* e em Werther, como *Corsino* (1820-1821) mais ainda, descobrimos –, se estivermos dispostos a ver no seu herói filósofo um duplo instantâneo –, que ele «tinha admitido, como único dogma, uma providência cega governando o universo» e que «o seu segundo artigo de fé rejeitava a imortalidade da alma», ainda que já tivesse começado a afastar-se de um d'Holbach e do seu positivismo considerado demasiado sumário. Esta ligação estranha tanto à natureza material quanto à vida espiritual persegui-lo-á durante toda a vida, assim o lemos em Louis Lambert em 1832, onde materialismo e espiritualismo são descritos como

«os dois lados de um só e mesmo facto». Balzac, na realidade, nunca saberá muito bem às quantas anda no que toca à visão da metafísica, que continua inconstante e se reveste, finalmente, de sentido nesta própria instabilidade, nesta fluidez que é pesquisa dinâmica *do* princípio unificador, princípio cósmico que a arte permite apenas contornar sem nunca chegar a mencioná-lo. *La Recherche de l'Absolu* e *Le Chef-d'Oeuvre Inconnu* ilustram à evidência esta procura jamais acabada de Honoré. A este princípio virá, com o passar dos anos, a chamar Deus, segundo a imagem do Verbo criador. Esta «filosofia» da sua juventude, tão impressionista, permanece na sua obra e na sua relação com a sociedade política do tempo como matéria de combustão, mas nunca como sistema estruturado que lhe permitia pensar o homem e o mundo. Na realidade, é por isso que a sua relação com a França, com as suas instituições e com os seus sucessivos regimes políticos é inteiramente carnal. Não é anódino que *Cromwell*, a primeira obra que ele acabou, fale de um regicídio, e que o seu herói, hipócrita, ambicioso, se assemelhe já a uma personagem de *La Comédie Humaine* que constitui a sua verdadeira Cidadela. Desta tragédia, Balzac queria abertamente fazer «o breviário dos reis e dos povos»[6], como um novo Shakespeare. Roland Chollet e René Guise, na sua edição de la Pléiade, observam isso com a-propósito: Balzac «revela já um sentido agudo da história, da complexidade dos elos sociais, da riqueza e das contradições do ser humano» quando designa Cromwell, o regicida, como um grande homem de Estado para o seu tempo.

Apresenta-se em breve a época em que ele escreve, anonimamente, dois panfletos ultramonárquicos: *Du Droit d'Aînesse* e *Histoire Impartiale des Jésuites*, obras perfeitamente menores e de encomenda, de que se chegará a dizer tratar-se de actos de intoxicação dos espíritos destinados a desacreditar o partido *ultra*. Ignoram-se as circunstâncias exactas da sua redacção e se devemos ou não ver já nelas uma evolução das suas convicções. No entanto, parece que o jovem Balzac não é reticente, pelo menos por razões alimentares, em prestar-se a exprimir ideias legitimistas, que prefiguram o que pôde ser chamado a sua «reviravolta de 1830.»[7] É aí que se tecem real e definitivamente as suas convicções políticas. Rapidamente em seguida os *Três Gloriosos*, Balzac dá-se conta de quanto a monarquia de Julho reproduz a segregação social que já era apanágio da Restauração bourboniana e, como o regista muito justamente François Taillandier, em 1830, «sob os ternos olhares da marquesa de Castries» (que lhe inspirará a duquesa de Langeais) «e diante das provas de interesse e de estima que os seus amigos lhe prodigalizam, ele sente que se está a tornar rapidamente monárquico e católico.»[8] É então que descobre em si o estofo de um homem de Estado» (Castex) a ponto de escrever ao general de Pommereul, com o envio da sua brochura *Enquête sur la Politique des Deux Ministères*: «A ambição que me anima é a de

fazer triunfar os meus princípios por um ministério.» Para alcançar os seus fins, pensa em servir-se do partido neolegitimista de maneira pragmática, mas também porque a sua visão do mundo começa a associar-se à das críticas virulentas da Revolução Francesa. Deplora as consequências funestas, mas inevitáveis, do parcelamento da propriedade fundiária[9] e, em *Le Médecin de Campagne*, uma das suas obras mais reaccionárias, sublinha pela boca do doutor Bénassis os riscos do sufrágio universal.

São sobretudo os perigos induzidos pelo triunfo das novas ideias oriundas do século XVIII que ele se esforça por pôr em evidência: «Balzac reflectiu muito sobre este fenómeno que, nos séculos XVIII e XIX, se apresentava tanto sob o vocábulo de humanitarismo como sob o de uma filantropia procedente da filosofia das Luzes, e aquilo que ele diz desse fenómeno, em numerosos passos de *La Comédie Humaine,* é muitas vezes surpreendente pela sua modernidade: da máscara da falsa compaixão individual à de uma pseudogenerosidade colectiva de ideologias encobrindo fins totalitários, a menos que dissimulem as taras de um desenvolvimento desenfreado do individualismo. As suas observações e os seus juízos conduzem a uma visão perfeitamente coerente, ainda que susceptível de ser contestada, de uma realidade fundamental do nosso tempo, a da "sacralização do coração".»[10] Félicien Vernou, das *Illusions Perdues,* desmascara deste modo a falsidade desse tempo. «O homem que vai vociferar contra os Jesuítas, insultar a Corte, atribuir-lhe a intenção de restabelecer os direitos de primogenitura, e que pregará qualquer cruzada a favor da igualdade, ele que não se considera o igual de ninguém.» E Claude Vignon, personagem do mesmo romance, vem responder-lhe: «Continuarei a experimentar o mais profundo espanto por ver um governo abandonando a direcção das ideias a malandros como nós.» Verifica-se de facto um retorno ao real que preocupa Balzac e que, encarnando-se virtualmente na sua grande obra romanesca em vias de ser começada, nela revela também as condições da vida moderna. Sem se deixar levar pelo panfleto, cuja forma breve, incisiva e rápida aliás nada tem a ver com ele, Honoré temperará de ora em diante a maior parte das suas obras com reflexões críticas sobre o mundo novo que descobre os seus aspectos liberais burgueses e não desiste em demolir os preconceitos sociais, como se residisse aí o seu segredo de perpetuação É simultaneamente uma dádiva dos céus para o romancista, que consegue aí obter sem cessar as suas personagens, e fonte de tristeza para o homem que contempla um universo a desaparecer. Em Balzac, nenhuma «*douceur de vivre* sob o *Ancien Régime*» a lamentar, pois ele não o conheceu; mas desprezo por uma época em que tudo se desorganiza constantemente e que sorve as grandes almas para o esgoto.

O ano de 1834 marca simultaneamente o cume do pensamento romanesco e do pensamento político de Balzac, apogeus que seguem a par. Por-

que se Balzac põe em evidência as destruições da ordem temporal ao longo de 40 anos, é também o inventor do tempo no romance: «Apenas podeis narrar cronologicamente a história do tempo passado, sistema inaplicável a um presente em movimento.»[11] Numa época doravante sem coordenadas, o tempo só tem valor enquanto romanesco. É por isso que a época moderna não pode ser épica (apesar de Hugo), nem lírica (apesar dos outros românticos), mas unicamente romanesca, afirma Balzac. O jogo, deus da época pós-revolucionária, sobrepõe-se a tudo: jogo dos lugares, jogo das fortunas, jogo dos partidos, jogo dos regimes, o estar tudo em aberto é a condição necessária da nova humanidade. Balzac é o seu introdutor no romance e o artesão, o mentor, o ordenador do puzzle dos novos estratos sociais.

Paralelamente, trabalhando como publicista, designadamente no *Feuilleton Littéraire*, ele interessa-se, por exemplo, pela elaboração de um estatuto jurídico e social para o homem de letras.[12] Está ciente de que chegou a hora do *homo oeconomicus*, de que a província é o lugar de eleição: «lugar de uma civilidade ao mesmo tempo requintada e sufocante, onde se joga o *whist* calculando o montante de um dote ou de uma renda»[13], onde se exibem os Grandet ou os Gobseck, «obcecados pelo dinheiro»[14], que desprezam a política, uma vez que sabem que o poder passa enquanto os seus bens permanecem. «Cortaram a cabeça de um rei e abalaram a Europa para que o tanoeiro de Saumur pudesse casar a filha com um senhor "de" qualquer coisa.»[15] Mas, além disso, aparecem personagens do poder como Henri de Marsay, o que significa que os *ci-devant* permanecem como fios de ouro na grande corrente social, vindos de um mundo desaparecido que nada jamais conseguirá reproduzir: destinados a desaparecer e a morrer, continuam não obstante a constituir o sal de uma época, o seu contraponto vestido de gibão. O confronto Rastignac-Goriot é também o da velha aristocracia contra os novos-ricos. Na sua juventude, Balzac não deixa de ter alguma semelhança connosco, na nossa própria juventude: puxado para um lado e para o outro, numa confusão inaudita dos ideais políticos, proclama durante muito tempo ideias liberais antes de regressar na idade da sabedoria ao trono e ao altar: «Evoluiu continuamente em sentido contrário ao da sua época. Admirador incondicional do imperador aos quinze anos, preferencialmente liberal até aos trinta anos [...], depressa se decepcionou com a Monarquia de Julho»[16] e, «de certa forma, a sua obra constitui uma crítica geral de tudo aquilo em que vê a herança de 1789.»[17] Balzac elabora então uma doutrina assente em três pilares, que são a ordem, a autoridade e a tradição, e preconiza uma espécie de conservadorismo iluminado. Se podemos afirmar que nunca aderiu verdadeiramente ao movimento legitimista ou neolegitimista da sua época, torna-se evidente que, à medida que os anos vão passando, o *Ancien Régime* é a forma política que, no seu espírito, mais se aproxima da perfeição. A

história apresenta-lhe, numa bandeja, um mundo a descrever: o seu sangue de romancista exalta-se; a sua alma antimoderna alimenta-lhe o sofrimento. «Balzac descobre que a sua obra, no que ela tem de melhor, talvez se edifique contra o seu tempo»[18], e tem esta frase magnífica: «Eu faço parte da oposição que se chama a vida.»

Atomização das famílias e dos patrimónios, exasperação das ambições e das rivalidades pessoais, poder fraco porque «discutido», a nova sociedade aparece-lhe como singularmente anti-humana. Honoré lança-se a sonhar com o restabelecimento de uma sociedade orgânica, onde os jogos do desejo e da sorte não constituam o único regulamento, mas em que reine a ordem justa e cada um mantenha o seu lugar. Em 1837, em *Les Employés*, declara-se a favor de um poder forte, apoiado numa aristocracia territorial e numa igreja a quem Balzac confere uma dimensão protomaurrassiana de pacificadora dos costumes e da sociedade. Deste modo, Balzac encontrava, face aos regimes herdados da Revolução Francesa, «a posição de certo modo adversa e crítica que constitui a condição do romance»[19] e, como um Houellebecq de hoje, foi talvez pelo seu lado aparentemente descomprometido ou ingénuo que se tornou a câmara escura onde se revelava o rosto do tempo. O verdadeiro rosto deste tempo conturbado, que se dizia ser de libertação quando já preparava a opressão das classes populares pelo trabalho desregulamentado, a acumulação do capital e a ascensão de castas de dinheiro com leis mais rígidas do que as que jamais tinham prevalecido pelo sangue. Há esse texto maravilhoso, *Le Départ,* publicado no *keepsake*, *L'Émeraude*, em 1831, onde saúda Carlos X, partindo uma última vez para o exílio: «Ouviu-se um clamor surdo e irresistível saído de todos os lábios, no momento em que surgiu Carlos X. – Eles não podiam dizê-lo melhor! Com efeito, é o último rei de França; depois dele, haverá talvez um rei dos Franceses; este é o rei de Deus, o rei legítimo, o rei como deve ser um rei, proprietário do seu trono, como vós sois proprietários da vossa fortuna, porque existem, entre este rei e a vossa fortuna, laços invisíveis, uma ligação íntima de que vos apercebereis um dia.» «Infelizmente», prossegue o seu narrador, «este leal ancião, ele leva consigo a minha tranquilidade, a minha doce liberdade. A pátria, representada por ladrões ou trânsfugas, por regicidas ou por néscios, metamorfosear-se-á numa ordem de marcha; e se eu for passear, a minha ordem de marcha seguir-me-á. Se for à minha terra natal, três merceeiros do meu bairro demonstrar-me-ão que eu devia estar no corpo da guarda e, tribunal improvisado, condenar-me-ão à prisão na mais livre das pátrias.» Como a rapariga de Verneuil dos *chouans* (versão corrigida de 1835) «tinha chegado, pelo sentimento, ao ponto a que se chega pela razão, a reconhecer que o rei é o país», Balzac já não se coíbe de pensar que «o absolutismo ou a maior soma possível de poder, qualquer que seja o nome

que se lhe dê, é o melhor meio de alcançar» o bem-estar das massas[20] e ainda que «a liberdade nas leis seja a tirania nos costumes, tal como o despotismo nas leis garante a liberdade dos costumes».

No final de uma obra totalmente evolutiva, depois dos seus artigos do *Rénovateur*, pasquim legitimista, depois de *Les chouans*, *Une ténébreuse affaire*, *Un épisode sous la Terreur*, Balzac, que é gastador do tempo como o é da sua fortuna, toma finalmente consciência do valor de um bem político imenso desaparecido: «Dentro de poucos meses, saberei que, mesmo desprezando os reis, devemos morrer no átrio dos seus palácios, protegendo-os, porque um rei, é nós mesmos; um rei é a própria pátria; um rei hereditário é o selo da propriedade, o contrato vivo que liga entre si todos aqueles que possuem contra aqueles que não possuem. Um rei é a pedra angular da abóbada social; um rei, verdadeiramente rei, é a força, o princípio, o pensamento do Estado, e os reis constituem condições essenciais à vida desta velha Europa, que só pode manter a sua supremacia sobre o mundo pelo luxo, as artes e o pensamento. Tudo isto não vive, não nasce e não prospera senão sob um imenso poder.»[21]

Este ogre que afirmava aos seus amigos: «Eu quero o poder forte... quero-o inteiro», terá sabido compreender inteiramente, melhor do que grande número de teorizadores das ideias políticas, o mistério do equilíbrio da monarquia e o terrível apocalipse desencadeado pela Revolução, apocalipse ampliado no tempo e cujos horrores vão crescendo até nós. Assim, ele poderá concluir: «Eu fiz melhor do que o historiador, sou mais livre.»[22]

JACQUES DE GUILLEBON,
Ensaísta

VII

DONOSO CORTÉS, OBSERVADOR DA REVOLUÇÃO NA EUROPA

Alexis de Tocqueville e Donoso Cortés partilham reticências semelhantes em face do movimento iniciado pela Revolução Francesa. Enquanto o primeiro adivinha por detrás da ambivalência do fenómeno a extensão contínua da igualdade das condições e, em paralelo, da liberdade para lhe conter os efeitos negativos, o segundo instrui o processo da marcha irreversível que assinará a morte do *Ancien Régime*. Cortés, pessimista até ao limite do desespero, irá analisar a revolução que se propaga na Europa como sinónimo de uma intensificação da violência, origem da transferência das fontes de opressão para as massas e a sua conclusão na destruição de toda a ideia de ordem política. A Revolução Francesa não pode, sem dúvida, deixar de arcar com toda a responsabilidade do desencadeamento da violência no conjunto da Europa, mas, aos olhos dos reaccionários, ela legitimará um estilo político marcado pela brutalidade e pelo niilismo. O espectáculo da violência revolucionária levará Cortés a analisar a sua progressão e a dos seus agentes como a de uma dinâmica niilista que arrastará o mundo antigo, acelerando assim a chegada da catástrofe final. Pensador cristão, esforçar-se-á por descobrir na Igreja a instituição temporal e espiritual mais oposta à desordem, para acabar como partidário de uma ditadura, último recurso contra a iminência do perigo revolucionário.

DO LIBERALISMO À CONTRA-REVOLUÇÃO

O percurso de Donoso Cortés do liberalismo doutrinário à contra-revolução explica-se tanto pela sua experiência enquanto pensador católico como enquanto homem político. A Espanha de Cortés é estigmatizada pela revolução liberal advinda das guerras napoleónicas, que se fez de maneira caótica e sangrenta[1]: um período de instabilidade política caracteriza a Espanha do século XIX, feito de uma sucessão de motins, de guerras civis e de movimentos sociais. O Antigo Regime derrubado conserva nostálgicos que representam um peso considerável; reencontramo-los nos meios aristocrá-

ticos e nos do clero, mas também nos meios populares decepcionados ou revoltados pelo industrialismo triunfante. A Revolução de 1830 precipita a evolução da monarquia espanhola para uma forma constitucional e abre a via para um decénio marcado pela moderação. A vida política é igualmente tempestuosa: desde 1833, as forças políticas, com excepção dos absolutistas, estão, no seu conjunto, de acordo para liquidarem os últimos elementos políticos do Antigo Regime e ampliarem a liberdade de imprensa, o Estado de Direito e o sufrágio censitário. A questão do modo de escrutínio domina então todas as outras questões, e o jovem Cortés, ainda liberal, faz a sua apologia e fala de soberania da inteligência. Os moderados, de que será, durante muito tempo, um dos oradores titulares, ainda que aceitando a nova ordem constitucional, a venda dos bens do clero e dos bens comunais, defenderão os valores tradicionais, os da Igreja Católica Romana, ainda religião de Estado, desconfiando tanto das ideias revolucionárias como das ideias liberais excessivamente avançadas.

De 1847 a 1850, Donoso Cortés experimentou uma importante crise mística, ligada, sem qualquer dúvida, à morte do irmão[2], que o conduzirá a um aprofundamento da sua fé e, politicamente, a um deslocamento do campo conservador moderado para o da contra-revolução mais intransigente. As suas referências vão inclinar-se cada vez mais para de Maistre e Lammenais, mais do que para Guizot e Locke, de tal modo a sua evolução para o catolicismo se irá fazer em oposição ao liberalismo. A partir desta época, Cortés passa da apologia do parlamentarismo liberal à sua crítica, do catolicismo liberal ao catolicismo tradicionalista místico, da soberania da inteligência à apologia da ditadura «de salvação pública». Ao lado de causas puramente religiosas, as perturbações revolucionárias de 1848 fazem entrever ao autor espanhol as potencialidades subversivas e destruidoras da revolução como princípio. Fustiga desde então «a demagogia que percorre a Europa», que «deixa por todo o lado atrás de si manchas de sangue» e que «em Paris espezinhou todos os tesouros da civilização, em Viena toda a majestade do império, em Berlim as sumidades da filosofia.»[3] A violência do fenómeno leva naturalmente o intelectual espanhol a procurar a sua fonte e a remontar as manifestações revolucionárias de 1789, 1830 e 1848 a uma fonte comum, ligando-as num mesmo espírito ideológico. Reconduzindo os conflitos e as revoltas que se multiplicam na sua época ao mesmo fenómeno revolucionário, Cortés alinha-se com as posições dos pensadores reaccionários que o precederam.

A distinção feita pelos liberais entre a mensagem emancipadora da Revolução Francesa e a violência revolucionária compreendida como um simples acidente, deixou de reter a atenção de Cortés que, tal como os seus adversários socialistas, a incorporará à ideologia revolucionária, fazendo-a

ao mesmo tempo primar sobre os discursos igualitários. Contrariamente aos socialistas e aos liberais, Cortés fará da revolução na história uma presença puramente negativa. A revolução é, antes de mais, uma «negação absoluta»[4], um princípio demagógico cuja característica principal é a de se opor a qualquer forma de autoridade assente sobre a tradição, as leis divina e humana. Esta negação, por essência destruidora, na ordem teológica, é-o também na ordem política, social e moral. Este carácter absoluto obriga Cortés a dizer que a revolução é o mal absoluto, o erro absoluto de que decorrem todos os outros nos diversos domínios da vida humana. Esta negação radical, que é antes de mais teológica, tem como resultado, no domínio humano, a negação da queda do homem, que se torna bom, perfectível até ao infinito e cujo juízo é certo e perfeito. O mal torna-se, então, exterior ao homem, e a prática política revolucionária é, por isso, legitimada: é a mudança radical do que é exterior ao homem, quer sejam estruturas sociais, políticas e religiosas, que permitirá torná-lo melhor. A organização política está subentendida na teologia católica e declarar-se inimigo da segunda equivale, ao fim e ao cabo, a declarar-se o inimigo do político. É também sinónimo de tirania, de submissão da humanidade pela força e pela multidão, tão desprezada e temida por Cortés. A revolução, ao colocar-se como negação absoluta e de essência pecaminosa, torna-se aos olhos de Cortés um fenómeno autónomo dos seus actores. Encaminha os desígnios dos revolucionários independentemente das suas vontades. Remeter-se às justificações dos diferentes actores das revoluções de 1789, de 1830 ou de 1848 equivale a dirigir-se a marionetas em vez de ao seu operador. As revoluções tornam-se inteligíveis em função de uma mesma e única revolução, indo buscar a sua origem à Queda e levada a cabo unicamente para destruir. A reacção, invertendo os termos do fenómeno revolucionário, deixa de dar direito às justificações das suas expressões particulares. As justificações das revoluções de 1789, de 1830 e de 1848 não são mais do que pretextos para que se desvende a verdade essencial da revolução, que é negação. Como testemunha da derrocada do Antigo Regime, Cortés faz-se portador da má notícia da irrupção das massas nos conflitos que atravessam a Europa. As convenções, as leis e outros costumes que continham e limitavam a propagação da violência explodem face às novas formas revolucionárias, à insurreição que torna obsoletas as distinções tradicionais entre combatentes e populações civis, guerra e paz, política e militar. A revolução confunde e mobiliza todos os domínios na mesma finalidade, destruir o que é em nome do que poderia ser, este «poderia ser» sempre volátil e susceptível de se estratificar em ser, portanto de ser por sua vez desmobilizado. A permanência na mudança, a pura negação que se apresenta como inelutável exige uma resposta que tomará inevitavelmente as formas do fenómeno que ela pretende entravar. A contra-revolução, esta

revolução em sentido contrário, defenderá a reafirmação urgente da ordem, da promoção harmoniosa das ligações espirituais e sociais que testemunhará a necessidade da ordem política.

A ideologia revolucionária detectável por detrás das revoltas em França e Espanha, passa a constituir para Cortés, em 1848, parte integrante da sua maneira de conceber a história do mundo europeu. Para o cristão Cortés, a história é condicionada pelo pecado original e a história não é mais do que o registo do esgotamento da criatura face ao seu destino natural, o da perda, que unicamente a intervenção sobrenatural de Deus poderá restabelecer. A imagem do sofrimento necessário de Cristo na cruz, a sua necessária perseguição para oferecer a salvação ao mundo, a passagem dos homens sobre a terra participa de um plano divino que os contém e os insta à conversão. A aceleração dos acontecimentos e o desencadear das paixões anunciam o resgate mas, paradoxalmente, pede para resistir a elas e entregar-se à promessa de um outro mundo. A história adquire um sentido mas como instrumento divino, determinada historicamente porque teologicamente, e deve levar ao seu apagamento.

Cortés, após 1848, faz-se observador de um mundo em vias de se desmoronar, onde a revolução e a apostasia generalizada ganham terreno. Adopta então um estilo nitidamente catastrofista e pretende escrever a nova linha de clivagem entre, de um lado, as forças políticas e espirituais originadas pela revolução, que são os socialismos ateus e o liberalismo, do outro, a Igreja católica, encarnando a ordem mais perfeita nos aspectos espiritual e social.

A PROGRESSÃO DA REVOLUÇÃO

Cortés partilha com os autores reaccionários a mesma aversão de um mundo moderno cada vez mais encerrado no materialismo e no caos. Enquanto observador, coloca o seu estilo de pensamento catastrofista ao serviço da Igreja e da Espanha reaccionária. A vitória de Deus virá por intervenção miraculosa e excepcional, o que permite ao autor espanhol descrever a progressão da revolução como a da morte inelutável da civilização. Na sua visão do mundo moderno como decadência, a natureza, seja ela humana ou, mais em geral física, está associada ao declínio e à prevaricação. O homem desprovido da graça é levado naturalmente ao erro. Referindo-se aos Evangelhos, Cortés explica que, quando pediram ao povo para escolher entre Jesus e Barrabás, ele escolheu Barrabás, o que tende a provar a malícia do homem e a tendência natural do espírito para escapar aos desígnios de Deus. A vitória do mundo católico não é deste mundo, que está votado à perda e à catástrofe:

> Que dizem as Escrituras sobre o fim do mundo? Dizem que o Anticristo será o senhor do universo, e que virá então o último julgamento com a derradeira catástrofe. Que significará esta catástrofe? Tal como as outras, significará o triunfo *natural* do mal sobre o bem, e o triunfo *sobrenatural* de Deus sobre o mal, por meio de uma acção *directa, pessoal e soberana*[5].

Se a derrota é certa, a luta contra a revolução e o modernismo em geral pode «atenuar a catástrofe», atenuar momentaneamente os males mais imediatos. A luta é consequentemente o resultado do dever moral: «Para nós, que nos gloriamos de ser católicos, a luta é o cumprimento de um dever e não o resultado de um cálculo.»[6] A decadência é inelutável, mas não a afrontar constitui uma falta que não é política, mas moral. A revolução espalha-se e vive através dos seus agentes. A irrupção no mundo do mal radical não pode manifestar-se senão por meio deles, como dupla maléfica da encarnação, do Deus que se fez homem para construir e não para destruir. Simultaneamente vítimas e actores da revolução, os seus agentes, para Cortés, levam consigo o espírito de sedição no próprio coração da civilização.

Os agentes da Revolução

Numa carta enviada ao cardeal Fornari em Maio de 1849, Cortés apresenta sucintamente um catálogo de erros e de heresias que divide em duas categorias, as primeiras conduzindo «ao caos absoluto e à absoluta anarquia», enquanto as segundas «não poderiam ser realizadas a não ser por conta de um despotismo de proporções gigantescas e inauditas.»[7] A primeira categoria agrupa as «escolas socialistas» – chamá-las-íamos hoje os socialismos utópicos e autogestionários – particularmente críticos em relação ao Estado, e a segunda o comunismo, que ainda não é o de Marx, mas o dos socialistas e estatistas, que não pensam contra o Estado como Saint-Simon ou Ferdinand Lassalle. Os primeiros afirmam o primado absoluto da liberdade individual e reclamam a destruição de todas as instituições; os segundos sonham em suprimir a liberdade individual em benefício da autoridade do Estado. Os dois erros políticos provêm de duas heresias distintas. A primeira procede da negação pura e simples da autoridade divina, o que se reproduz no domínio político, mas também social: «Uma vez que eles postularam esta negação de Deus, fonte e origem de toda a autoridade, a lógica exige que neguem a própria autoridade, com uma negação absoluta. A negação da paternidade universal leva consigo a negação da paternidade doméstica; a negação da autoridade religiosa envolve a da autoridade política.»[8] A heresia comunista

decorre do panteísmo: «Quando tudo é Deus e Deus é tudo, Deus é, antes de mais, democracia e multidão; [...]. Neste sistema, o que não é o tudo não é Deus, mesmo que participe da divindade; e o que não é Deus não é nada, porque não há nada fora de Deus, que é tudo.»[9] Esta última heresia, pelo seu carácter imperialista, aspira ao despotismo universal e à uniformização do mundo por meio da destruição das comunidades naturais que a civilização católica defende; ela é, aos olhos de Cortés, o produto do «orgulho luciferino». As «escolas socialistas», quanto a elas, são o produto do racionalismo filosófico. Professam em política a república e o ateísmo no domínio religioso. Cortés afirma o seu carácter contraditório, de tal modo a etiqueta «socialista» remete para uma multidão de correntes sem acordo entre elas e a sua negação do «dogma da solidariedade»: Cortés retira uma lei geral das relações humanas reportando-se à transmissão do pecado original a todos os homens. Em virtude disso todos são solidários e todos pertencem a uma só e mesma humanidade. Partilhando esse mesmo pecado, os homens são responsáveis em comum. É a única maneira de poder pensar positivamente a *humanidade* na ordem católica.

O outro princípio comum a todos os socialismos, a todas as capelas juntas, é a afirmação da natureza profundamente viciada da sociedade e a necessidade de a reconstruir tomando o indivíduo como primado absoluto, negando a sua natureza profundamente dinâmica e contraditória. Isto permite a Cortés levantar uma objecção quanto ao reformismo radical e ao modo de pensar revolucionário, objecção cujo valor permanece porque analisa de maneira profética a propensão ao totalitarismo de certas escolas socialistas: na sociedade católica, que não existe independentemente dos sujeitos que a compõem, nada pode estar na sociedade que não seja anterior aos indivíduos. Em consequência, torna-se absurdo pretender extirpar o mal da sociedade sem tocar nos homens. O que leva Cortés a enunciar uma questão respeitante a esse mal no seio da sociedade, segundo a doutrina socialista:

> O mal, que segundo a vossa doutrina tem o seu princípio na sociedade, ou é uma essência ou um acidente; se é uma essência, para o destruir não é suficiente destruir as instituições sociais, é preciso, além disso, destruir a própria sociedade, uma vez que ela é a essência que o produz sob todas as suas formas; se, pelo contrário, não é mais do que um acidente, sois obrigados a fazer o que jamais fizestes, o que vós não fazeis, o que não podeis fazer: sois obrigados a explicar-me primeiro em que tempo, por qual causa, de que maneira e de que forma se verificou este acidente e, seguidamente por que série de deduções chegastes a fazer do homem o redentor da sociedade, conferindo-lhe o poder de a limpar das suas nódoas, de lavar os seus pecados.[10]

Cortés não vê nas diferentes escolas socialistas mais do que um somatório de contradições procedentes do ateísmo e do racionalismo, somatório de contradições que se repercute na doutrina de um único homem, Pierre-Joseph Proudhon. Ele é o revolucionário orgulhoso por excelência, o «último ímpio.»[11] Este, no momento em que Cortés publica o seu *Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*, é reconhecido como o teorizador do federalismo anarquista que, em 1851, exprime o desejo de «que o povo possa formar o seu coração e a sua razão sem preconceitos, adorar Deus sem sacerdotes, trabalhar sem patrão, participar no governo da sua pátria sem se fazer representar por heróis ou por espertalhões.»[12] A sua condenação sem apelo de qualquer forma de governo deriva da sua condenação da autoridade em geral assimilada a um sistema de dominação patriarcal imposto por convenção ao longo dos séculos. Como antes dele Saint-Simon, que foi durante algum tempo o mentor do pensamento do jovem Cortés, Proudhon estima que a época está voltada para a modernização dos modos de produção, que devem modelar num mesmo élan relações políticas e sociais. Doravante, para o mutualista Proudhon, o político deve tomar a oficina como modelo de acção. Se Cortés reconhece erudição no autor anarquista, é para mais adiante deplorar e troçar da confusão do seu discurso sobre Deus e os seus atributos, feito de séries de negações do ponto de vista da teologia política. Como faz com as propostas dos seus outros adversários políticos, Cortés assimila as de Proudhon a uma heresia, neste caso heresia maniqueísta:

> [...] O homem que a fé não ilumina vê-se inevitavelmente arrastado por um ou por outro dos dois maniqueísmos: ou pelo maniqueísmo antigo, segundo o qual há dois princípios, um princípio do bem e um princípio do mal, cada um deles incarnado num Deus, de tal maneira que o homem tem dois Deuses supremos, entre os quais a guerra constitui a única lei; ou no maniqueísmo proudhoniano, que consiste em afirmar que Deus é o mal e que o homem é o bem; que o poder humano e o poder divino são dois poderes rivais, e que o único dever do homem é o de vencer Deus, inimigo do homem[13].

Para Cortés, estes dois maniqueísmos são sistemas de interpretação global do mundo, nascidos para explicar a luta perpétua que opõe a ordem natural e espiritual católica às suas negações completas. Se estas interpretações permitem compreender a existência da luta, elas não permitem encarar a vitória de um dos campos sobre o outro, o triunfo do bem sobre o mal e vice-versa. A luta perpétua não tem razão de ser senão na vitória, vitória que os maniqueísmos, quer seja o antigo quer seja o proudhoniano, na realidade não procuram.

Ao fazer coexistir o bem e o mal enquanto entidades igualmente substanciais, a questão desloca-se da verdade para a da força, que se torna fim único. Em consequência, as qualificações morais de bem e de mal passam a estar desprovidas de sentido: pouco importa a natureza da causa defendida, é a vitória que determinará a sua qualificação moral. A segunda característica do maniqueísmo proudhoniano, que para Cortés tem a ver com o absurdo lógico, relaciona-se com o discurso que ele sustenta sobre o bem e o mal. Proudhon inverte ao mesmo tempo os termos do elo que une o homem a Deus, ao declarar que Deus é o mal e que o homem é o bem. Afirma igualmente que a natureza do homem, que é o bem, é dupla; coexiste nele uma potência instintiva, que é Deus, e uma potência lógica, que faz dele um homem. É absurdo pretender que coexistam substancialmente estas duas potências, que são contraditórias entre elas. O segundo erro do «cidadão Proudhon» diz respeito à definição de Deus que ele propõe que, como já vimos no pensamento de Cortés, está directamente ligada ao modo de organização do poder político. Proudhon representa um catálogo de paradoxos, um tecido de contradições. Em *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, Proudhon define Deus simultaneamente como uma força universal, que o aproxima do panteísmo, como a mais alta encarnação na humanidade, o que se relaciona com o humanismo, e nega, num terceiro tempo, a existência de um Deus pessoal e da sua providência, o que tem algo do teísmo. No seu sistema das contradições económicas, opera ainda um volte-face: ele sustenta que não pode existir outro Deus que não seja um Deus pessoal e soberano, retrocedendo paradoxalmente em tudo o que afirmara na obra precedente, sobre a sua dimensão «panteísta» e o seu «teísmo». Finalmente, acaba por dizer que Deus é inimigo do homem, o que infirma assim as suas tomadas de posição humanistas:

> Resulta destes textos que o senhor Proudhon, percorrendo a escala de todas as contradições racionalistas, é umas vezes panteísta, outras humanista, outras ainda maniqueísta; que depois de ter feito profissão de acreditar num Deus impessoal, declara absurda e monstruosa a ideia de um Deus, se o Deus concebido não é uma pessoa; finalmente, ele afirma e nega a Providência. Isto não é tudo, já o vimos, num dos nossos capítulos precedentes, como, em virtude da teoria maniqueísta do antagonismo entre Deus e o homem, o homem proudhoniano era o representante do bem, e o Deus proudhoniano o representante do mal[14].

A revolução e os seus agentes socialistas e comunistas anunciam a catástrofe final - «À era das discussões sucede-se a era das revoluções; atrás dos sofistas aparecem os carrascos»[15] –, que Cortés considera poder e de-

ver atrasar, à falta de poder impedi-la. A extensão do princípio revolução traduz-se pela transposição da revolução *dentro* das revoluções que lhe são posteriores: ironicamente, Cortés constrói uma análise linear do movimento revolucionário tal como os seus adversários socialistas, que abarcam, num mesmo gesto, 1789 e 1917, a tomada da Bastilha e a do Palácio de Inverno.

A ordem das necessidades varia, não a necessidade em si mesma. A reacção explicará a progressão na história pela parusia, o encadeamento dos fenómenos pela sua necessidade dentro do plano divino, enquanto o seu irmão inimigo, a revolução, o explicará por uma dialéctica da história, um movimento irreprimível que levará a sociedade a reconciliar-se consigo mesma. A modelagem da contra-revolução sobre o seu adversário revolucionário marca o limite de uma acção que se afirmava não em oposição, mas como porta-voz de um mundo que a precedia. Cortés não pretendia defender os interesses das vítimas da revolução, mas, sim, os de uma civilização milenar existindo bem antes da própria revolução. Cortés, ao retomar as divisões simbólicas impostas pela extensão da revolução, ao aceitar assumir a sua linguagem, não pôde antecipar nem as suas transformações, nem o seu apagamento final em benefício do consenso democrático. Ao concentrar sobre ela todas as oposições à revolução, e portanto à Revolução Francesa, a linha de clivagem entre opositores e partidários da revolução substituiu-se às clivagens sociais e políticas mais antigas. Mascarando em parte a verdadeira divisão social no centro dos diferentes países da Europa, a identificação comum, para além das divisões internas, dos movimentos que aceitavam a revolução, forjou-se contra a reacção. A constituição simbólica de uma sociedade civil democrática incorporando socialistas, liberais e mais tarde comunistas, foi também construída na adversidade. Assim, paradoxalmente, a crítica reaccionária, ao cristalizar sobre si todas as oposições revolucionárias, ajudou a fortalecer uma comunidade política cujo cimento foi a plena aceitação dos princípios de 1789 e que as que se seguiram pretendiam realizar.

RESPONDER À REVOLUÇÃO: A DITADURA

Cortés reconstitui a sociedade a partir da revolução, da ausência pura e da negação, o que o leva a defender uma contra-sociedade idealmente harmoniosa, aquela que ele apresenta no seu *Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*, ao mesmo tempo que defendia, enquanto homem político, uma posição decisionista ao longo dos diferentes discursos que proferiu na

mesma época diante do Parlamento espanhol. À gravidade da progressão revolucionária após 1848 deve corresponder um acto de pura vontade que a detenha, pelo menos momentaneamente, o que poderá tomar a forma da ditadura.

Segundo Cortés, a própria ideia de ordem entre os humanos não é possível senão nas sociedades católicas; de facto, a ordem precedente, fundada sobre bases puramente mundanas, não é viável em razão da natureza decaída e portanto imperfeita do homem. Para o autor espanhol, as esferas cultural, política, social e religiosa estão ligadas; por isso, a sua concepção do poder é decalcada sobre a sua concepção de Deus:

> Do mundo religioso, a ordem penetrou no mundo moral e do mundo moral no mundo político. O Deus católico, criador e conservador de todas as coisas, sujeitou todas as coisas ao governo da sua providência[16].

Desde o advento de Cristo, o poder que não tinha por fundamento mais do que a autoridade humana, é reforçado, até mesmo legitimado, porque Deus se torna a sua fonte exclusiva. Cortés indica expressamente que «a ideia de autoridade é de origem católica»[17], que Cristo exerce um governo soberano por intermédio do seu vigário cuja autoridade é santa. É apenas na sociedade católica que se pode falar de uma autoridade que não assenta sobre a força mas sobre o consentimento. Como para de Maistre, a Igreja exerce um magistério político acima das nações, um magistério de encarnação da legitimidade. Para o autor espanhol, a definição de autoridade legítima que os príncipes exercem está contida nas declarações da Igreja no momento da sagração dos reis, que insistem nos deveres ligados à soberania, não sendo esta conferida como poder puro, mas antes como «autoridade delegada» pela intercessão de Jesus Cristo: «Toma este ceptro, é o emblema do poder sagrado que te é confiado para proteger o fraco, sustentar o que vacila, corrigir o perverso e conduzir os bons na via da salvação [...].»[18] Deus, soberano nos céus e sobre a terra, também o é ainda na política, o que torna impossíveis revolução e tirania. Por esta concepção da soberania, constata-se que Donoso Cortés considera que existe um direito natural acima do direito dos Estados que condiciona a sua soberania, que é o respeito pelos ensinamentos da religião católica e da Igreja.

Cortés definiu a imagem da soberania a partir da autoridade da Igreja católica, autoridade directamente estabelecida por Deus, portanto infalível e imutável, e pelos homens, portanto aceite[19]. Laço entre natural e sobrenatural, ela é a expressão e a condição da verdade no conjunto da sociedade. Contrariamente aos outros poderes humanos, a autoridade da Igreja é infalível, porque o seu poder não resulta da discussão, atributo da natureza humana, que

é ela mesma falível, inconsciente do seu próprio bem, de tal modo o pecado original, presente em cada homem, desregula a inteligência e a vontade[20]. É nisto que se justifica a sua «intolerância doutrinal», que «salvou o mundo do caos.»[21]

A soberania encarna na pessoa do Papa que, seguindo o modelo da Trindade, conciliará na sua pessoa a unidade da Igreja e da cristandade, e a diversidade dos povos católicos. Mais precisamente, o sistema político cortésiano, acima de tudo ruralista, é um somatório de unidades políticas em cujo cume está o Papa, encarnando a unidade suprema cujo «poder soberano» procede de Deus: as unidades de base, as famílias, federam-se em comunidades de que a municipalidade constitui o símbolo da unidade administrativa e a Igreja da comunidade espiritual. O conjunto das unidades municipais representa a unidade nacional, «que é simbolizada num trono e personificada num rei»[22], ela própria associando-se às outras nações cristãs sob a autoridade suprema e universal do Papa. Num discurso de 1849, Cortés definiu em poucas palavras o que é para ele a soberania ligada ao Papa, e as qualidades que lhe são atribuídas, que são a infalibilidade e o seu carácter independente:

> O mundo católico tem o direito de exigir que o oráculo infalível dos seus dogmas seja livre e independente; o mundo católico não pode estar certo de que o seu chefe espiritual é independente e livre senão quando esse chefe é soberano; só o soberano não depende de ninguém. Por consequência, senhores, a questão da soberania, que é por todo o lado uma questão política, é, ainda mais, em Roma, uma questão religiosa[23].

A unidade dos homens faz-se em função de uma colaboração pacífica entre ordem espiritual e temporal. A tutela benévola da Igreja sobre as almas é acompanhada por uma dimensão agonística, e portanto política, para com os seus inimigos cada vez mais presentes. Testemunho do seu duplo magistério, no mundo e para além do mundo, ela é, aos olhos do autor espanhol, como que elemento de acção com pleno conhecimento da sua negação e como um desenho que sintetiza as projecções da ordem. Na sua organização e nas suas relações com o mundo dá simultaneamente o exemplo da sociedade política mais perfeita e mais conforme à ordem espiritual, ao mesmo tempo que se constitui em oposição aos perigos que a ameaçam, ainda aí no campo espiritual e político. A acção do Papa que pode pôr em causa a sua infalibilidade e que, até a uma época recente, obriga a conduta da Igreja militante no seu conjunto, desenha os contornos da actividade política por excelência. As necessidades da situação histórica, da progressão da revolução aqui e agora, impele os seus opositores a agir, a adaptar-se e

a modelar-se segundo ela para lhe retardar a evolução. O que se traduzirá na vida da Igreja pela adopção do *Syllabus* traduzir-se-á em política, para Cortés, na defesa da autoridade política absoluta, da ditadura para barrar o caminho às maquinações revolucionárias. A expansão da revolução acaba por fazer dela, a seus olhos, o único recurso possível, uma vez que as antigas autoridades estão definitivamente mortas.

Depois da Revolução de 1848, Cortés ataca violentamente os seus antigos amigos liberais, que partilham as mesmas origens racionalistas que os seus adversários socialistas e comunistas, acusados por ele de favorecerem a revolução em todos os domínios. Vê neles profissionais da discussão numa época de crise que urge uma decisão plenamente política. A análise repousa sobre o pensamento do liberalismo concebido como uma filosofia da discussão permanente, inadaptada à urgência da situação política da época confrontada com a dissolução da sociedade. A ditadura corresponderá a uma resposta à crise da legitimidade iniciada pelo liberalismo.

Numa situação política que se afunda num legalismo ilegítimo, Cortés compromete-se pessoalmente no estabelecimento de uma ditadura que ponha fim à indecisão parlamentar. A elaboração de um pensamento da ditadura faz-se a partir do *Discours sur la Dictature*, proferido em 4 de Janeiro de 1849 e que, com o *Discours sur la Situation Générale de l'Europe*, de 30 de Janeiro de 1850, e o *Discours sur la Situation de l'Espagne*, de 30 de Dezembro de 1850, o torna célebre na Europa e chamará a atenção de um outro grande polemista católico, Louis Veuillot. Nesta época, Cortés apoia para a Espanha o general Narvaéz que toma o poder em 1844, para deixá-lo em 1846 e, depois, retomá-lo em 3 de Agosto de 1847. Este encontra-se ainda no poder quando Cortés pronuncia o seu *Discours sur la Dictature*, em que, aliás, o louva por ter sabido inspirar-se no preceito «tão sábio» da República romana: «*caveant consules*», e de ter colocado, no momento em que se perfilava de novo, nas fronteiras dos Pirinéus, a ameaça da revolução, a salvação do país acima da legalidade. Em 1850, Narvaéz perde o apoio de Cortés, escandalizado pelos actos de corrupção de ministros que implicariam o ditador – e o próprio irmão de Donoso Cortés, Eusébio[24].

A primeira parte do *Discours sur la Dictature* abre com uma crítica virulenta à oposição progressista, cujo programa governamental, segundo ele, continua estéril e prejudicial. Enquanto o liberal Cortina defende o princípio da legalidade, quaisquer que sejam as circunstâncias, Cortés contrapõe legalidade e sociedade, e faz prevalecer esta última: «Quando a legalidade é suficiente para salvar a sociedade, a legalidade; quando não é suficiente, a ditadura.»[25] Numa analogia entre corpo humano e corpo social, ele pensa que a concentração dos poderes deve ser proporcional à concentração dos males que os invadem. Se o mal radical é concentrado – naquela circunstância trata-se sempre para Cor-

tés de sustar a ameaça revolucionária que vê progredir por toda a Europa –, é necessário responder pela concentração do poder político «numa só mão.»[26] Fiel ao seu modo de pensar teológico-político, Cortés vai fazer corresponder a ditadura na ordem política a uma posição na «ordem divina», que é a da intervenção miraculosa. Deus governa o mundo de maneira «constitucional», decreta e define as leis fundamentais de ordem natural e humana que constituem, segundo a terminologia escolástica, as causas segundas. Todavia, acontece a este Deus que determina as normas derrogar esta «legalidade», por uma intervenção *directa e soberana*, de forma miraculosa e excepcional, como foi o caso, por exemplo, do Dilúvio. No entanto, esta ditadura que se opõe a uma legalidade que deixou de tomar em consideração as necessidades da sociedade sofre a concorrência de uma outra ditadura, a ditadura revolucionária. Esta, além de ser total porque se interessa por todos os domínios da vida do indivíduo, é hipócrita, pois pretende instaurar a república, a liberdade, a igualdade e a fraternidade, mas não faz senão impor uma oligarquia que assenta sobre a mentira. O orador esboça de seguida uma história da humanidade, que oscila entre repressão política e repressão religiosa. Cortés não atribui a esta expressão qualquer conotação pejorativa, que é para ele sinónimo de pressão. Traça um paralelo com o mercúrio de um termómetro: onde a repressão política é forte, a repressão religiosa não o é, e vice-versa. O que Cortés designa por pressão religiosa deve ser também associado aos costumes que, quando deixam de estar presentes e naturais no seio da cidade, levam consigo a extensão e a dominação política e, paralelamente, um enfraquecimento do sentimento de legitimidade do poder vigente. Isto desemboca sobre a questão do despotismo generalizado, que deixa entrever o século XX:

> [...] Senhores, eu afirmo que, se o termómetro religioso continua a baixar, deixamos de ver até onde iremos. Não vejo até onde, senhores, e não posso deixar de pensar nisto sem me aterrorizar. Considerai as analogias que acabei de vos expor e ponderai esta questão: se nenhum governo era necessário quando a repressão religiosa estava no seu apogeu, agora que a repressão religiosa deixou de existir, que governo será suficiente para reprimir? Não serão todos os despotismos impotentes?[27]

Depois de um curto trecho sobre os acontecimentos de Roma, que expulsaram o Papa dos seus Estados, Cortés termina com este dilema, entre duas formas de ditadura:

> Assim, senhores, a questão, como a descrevi, não se coloca entre a liberdade e a ditadura; se a alternativa fosse entre a liberdade

> e a ditadura, eu votaria pela liberdade como todos vós que tendes assento nesta câmara. Esta é a questão e eu concluo: trata-se de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do governo; nesta alternativa, escolho a ditadura do governo, como menos pesada e menos vergonhosa. [...] Trata-se de escolher entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre porque é mais nobre[28].

Este discurso, traduzido em França no periódico *L'Univers* de Louis Veuillot, teve grande repercussão na Europa nos meios ultramontanos e tornou conhecido o pensamento de Cortés em França.

À ditadura revolucionária, que se espalha destruindo, opõe-se a ditadura conservadora, centrada sobre a ordem e a aceitação do que se encontra no coração do político, a relação de interdependência, de obediência e de comando entre indivíduos, como um mal menor. A ditadura defendida por Cortés leva em si ainda, como remanescente, elementos necessários, portanto naturais, que a revolução nega por essência, ou procura dissociar para mais rapidamente firmar o seu triunfo.

As observações de Cortés sobre a revolução integram a interpretação teológica, política e a de um polemista apocalíptico. Dissociando o princípio revolução das manifestações revolucionárias, ele descortina nos seus desígnios a destruição dos fundamentos do antigo mundo político europeu com uma acuidade que lhe reconheceram autores tão variados como Léon Bloy, Barbey d'Aurevilly ou Carl Schmitt. Mas ao reduzir a densidade do fenómeno a uma pura negação, ele não pôde antecipar, como o fez o seu contemporâneo Tocqueville, a sua reorientação possível para uma exigência de igualdade democrática, que acabaria por suavizar as relações sociais mais do que dissolvê-las. Cortés escreve igualmente antes de Marx. O trabalho da história, a aceleração dos conflitos sociais desembocando na sociedade sem classes que transformará a revolução e ocultará as suas formas precedentes durante mais de um século conferir-lhe-ão um conteúdo positivo que a contra-revolução nunca tomou verdadeiramente a sério.

Ao instituir a ordem do mundo, política e espiritual, tendo em vista a possibilidade do seu desmoronamento, Cortés revela a fragilidade da sociedade e a ilusão liberal da sua neutralidade. A sobreposição de convenções, de situações e de costumes que tornaram a civilização possível sustentava-se pela indiscutibilidade de princípios que a Revolução aniquilou definitivamente. Ao desvendar a possibilidade do fim da sociedade, Cortés remete para a sua origem, uma decisão soberana de origem divina, que a coloca de imediato como orientada para uma finalidade na história e para além dela. A oposição, o conflito, a partilha do mundo entre os diferentes fins que lhe

atribuem revela, no âmago das relações humanas, uma dimensão agonística, de que Cortés vê a marca em todos os fenómenos sociohistóricos. A lógica de oposições sempre mais amplas, e quase dialécticas, entre Revolução e contra-revolução, ateísmo e cristianismo, ditadura revolucionária e ditadura conservadora não conduziu, todavia, ao apocalipse final de que falava Cortés. A essencialização do conflito na condução dos assuntos humanos não conseguiu abarcar o conjunto do seu significado, mesmo que ela tenha desvendado uma das suas facetas.

Ao testemunhar o carácter de desvinculação permanente da revolução, Cortés discerniu nela a dimensão não-política. As relações de autoridade e subordinação, de comando, de obediência que tecem a tela da sociedade dos homens não poderiam ser negadas e a experiência totalitária é a história, como o recorda Claude Lefort, da sua reaparição num regime que pretendia a sua erradicação total. A reacção de Cortés, que foi a de afirmar a autoridade da política na sua acepção mais pura, a da ditadura, enfermava sem dúvida de uma falha na percepção da iminência do perigo, mas dava testemunho da parte obscura e largamente ocultada do prolongamento das revoluções na Europa: às brutalidades, repressões sangrentas e opressões de um campo sucederam as brutalidades, repressões e opressões do outro campo, e tudo isto justificado pela perspectiva da grande noite.

FRÉDÉRIC MORGAN,
Doutorando em Filosofia Política

VIII

O SENTIDO METAFÍSICO DA REVOLUÇÃO NA OBRA DO FILÓSOFO ANTOINE BLANC DE SAINT-BONNET 1815-1880

Invocada, temida ou recriminada, a Revolução de 1789 é unanimemente reconhecida como um acontecimento histórico e político fundador. Para o conjunto dos historiadores dos factos, ela inaugura a época contemporânea; para o conjunto dos historiadores das ideias, confere à era que ela inaugura o suporte ideológico – os direitos do homem – permitindo-lhe perpetuar-se como acontecimento indefinido. A Revolução não se detém: há sempre um avanço a conquistar, uma igualdade a estabelecer, em suma, uma guarda avançada a obter para a humanidade. Neste sentido, a Revolução não constitui um acontecimento, mas uma época. Sobre este ponto, tanto os adeptos da Revolução quanto os seus contraditores se encontram em uníssono. Estes admitem, aliás, que este acontecimento fundador, que marca uma diferença e se afirma como absoluto pela sua doutrina nova e conquistadora, se não mesmo messiânica, é também um episódio decisivo: introduz uma dialéctica da oposição na ordem cronológica (o antes e o depois), corte temporal que implica um divórcio intelectual e político (os a favor e os contra). Esta separação declara-se no momento da questão do veto, em 11 de Setembro de 1789: à esquerda os adeptos de um veto suspensivo, à direita os partidários de um veto absoluto. Desde então, a ruptura com o acontecimento revolucionário – de início desejado por todos no que se refere às reformas – é consumada e amplifica-se ao fazer surgir duas percepções do mundo, rivais e irredutíveis, em relação uma à outra.

No domínio da história das ideias, observamos que a corrente contestatária, que mergulha as suas raízes no movimento oposto à filosofia das Luzes é, em parte, até mesmo com parcialidade estudado: a historiografia que permanece é a dos vencedores. Há, portanto, uma desproporção considerável entre as duas correntes opostas de que falamos e, de facto, o nosso conhecimento do pensamento reaccionário permanece relativamente rudimentar comparado com aquele que temos dos liberalismos ou dos socialismos. Todavia, ergueram-se vozes estimáveis para apresentar a objecção e

para esclarecer as questões em aberto ou controversas. Conhecemos Joseph de Maistre e Louis de Bonald mas, depois deles, outros tomaram parte no debate. Entre estes últimos, importa mencionar Antoine Blanc de Saint-Bonnet, um continuador ignorado do pensamento contra-revolucionário francês ou, como alguém o disse mais justamente, desconhecido.

Não há dúvida de que o nome deste filósofo hoje em dia já não diz nada a ninguém. Quem o conhece? Blanc de Saint-Bonnet figura a título de excepção nos dicionários correntes e os estudos a ele consagrados são raros. Nos nossos dias, não haveria talvez um homem culto em mil para quem a obra ou o pensamento, o próprio nome deste escritor, despertassem uma qualquer ressonância[1].

Apesar disso, a importância e a influência dos seus trabalhos foram reais nos seus contemporâneos, assim como em alguns intelectuais do século XX. Todos os seus comentadores estão de acordo em reconhecer o fulgor do seu espírito e o brilho do seu estilo. Encontra-se talvez aí a explicação de um insucesso que não deixou de anunciar Jules Barbey d'Aurevilly, esse crítico esgrimista mas particularmente sagaz, no momento da publicação da obra de Blanc de Saint-Bonnet sobre *L'Affaiblissement de la Raison*. Tal como os outros livros escritos pelo nosso autor, este opúsculo, segundo ele, não conhecerá o triunfo: «É necessário aos livros, como aos talentos destinados ao sucesso rápido, ao sucesso da própria hora, um lado de mediocridade, quer seja na forma, quer no fundo, o qual não desconcerte excessivamente a massa dos espíritos que se metem a julgá-los. Quando não se tem esse bendito lado de mediocridade no talento que nos vale a vulgar simpatia, temos necessidade de tempo para alcançar a fama do seu nome ou da verdade que se anuncia. Ora este livro do senhor Saint-Bonnet é escrito com tanta grandeza e arte quanto está solidamente pensado. De resto, o autor está consciente disto. Ele sabe que as glórias mais puras e mais sólidas, espécies de diamantes dolorosos, se formam como as mais lentas e as mais belas cristalizações. Qualquer que seja a repercussão ou silêncio do novo texto que publica, ele não se surpreenderá com isso; é demasiado metafísico para com tal se admirar.»[2]

De facto, o público não aplaudiu em massa um talento que, é verdade, se inscrevia no sentido inverso do seu século. O artigo exagerado e injusto que Pierre Larousse reservou ao autor dá assim a medida da hostilidade que a sua obra despertou[3]. O que se compreende quando sabemos que, quando da publicação de *La Restauration Française*, Blanc de Saint-Bonnet ousava atacar frontalmente o fenómeno revolucionário, com brilhantismo, sem dúvida, mas mesmo assim ousava, de qualquer modo, pôr em causa todo o edifício político, económico e social que a Revolução inaugurou e sobre o qual assentava também a sua época. Um empenho tão sólido e destemido,

para não dizer decididamente intrépido, isola fatalmente até o próprio génio, por mais premente que ele fosse:

> A democracia triunfa, e eu venho combater a democracia. As aristocracias são repelidas, e eu venho dizer que foram elas que criaram os povos; os dogmas são rejeitados, e eu venho dizer que foram os dogmas que criaram as aristocracias e o capital, essas duas colunas de qualquer civilização. São proclamados a indústria, o crédito, os bancos, os empréstimos, e eu venho dizer que eles arruinarão os povos. Por todo o lado se anuncia a falsa liberdade e a revolução, e eu venho, apenas com a minha consciência, combater a Revolução! Fundada sobre quimeras e sustentada pela impostura, ela conduz os povos à sua perda e a humanidade ao seu fim[4].

Todavia, não façamos de Blanc de Saint-Bonnet um activista amotinador, um ultra encerrado nos seus preconceitos: é preciso recordar que *a priori* ele não estava destinado a esta carreira de opositor. Nascido na região do Lyonnais, o jovem Antoine passou a infância na propriedade de família onde, segundo os seus biógrafos, viveu como um pequeno selvagem, vagueando pelos bosques vizinhos e aí encontrando refúgio sob a abóbada sombreada e protectora das árvores.[5] Nos estudos, aluno medíocre e indisciplinado, apenas sonhava com o regresso ao lar, mas o ano de Filosofia e os estudos de Direito em Paris revelaram nele um meditativo que descobriu então as realidades mais elevadas. Sob a influência do seu professor de filosofia, o abade Noirot, e da escola de Lyon[6], Blanc de Saint-Bonnet lê, reflecte e, ultrapassando o estádio estático de uma «comunhão» com a natureza, interroga-se em particular sobre a noção de infinito que a contemplação do mundo lhe inspira, assim como sobre o enigma da criação e da existência, questões que, segundo ele, se resolveriam no conhecimento da sociedade – sendo o homem um ser social – ou «*coenologie*» (diríamos sociologia)[7]. As suas meditações levam-no a considerar o problema da dor e, muito particularmente, do sofrimento do homem moderno.

SITUAÇÃO DA SOCIEDADE MODERNA: «POR QUE MOTIVO SOMOS NÓS INFELIZES?»[8]

Ao mesmo tempo que explica metafisicamente a questão do mal, Blanc de Saint-Bonnet constata que ao lado do verdadeiro sofrimento, esse que atinge o homem por toda a parte e sempre desde a sua expulsão do paraíso terrestre, a sociedade pós-revolucionária encontra-se afectada por um acréscimo

de sofrimento a que ele chama «más tristezas» e «más dores». Distingue-as, portanto, do sofrimento habitual: as «dores que trazem a morte não poderiam ser classificadas entre as leis do mundo porque a dor tem uma outra missão: ela serve de advertência, reergue ou purifica o coração, ou até fornece um novo veículo à coragem.»[9] O homem tornou-se a presa da «má tristeza», dessa ansiedade invasora, de um «mal do século» diferente da dor universal, que perdura e paralisa os espíritos: «A sensibilidade tomou proporções que ela não tinha na antiguidade. Este tipo de dor, que os nossos tempos designam por melancolia, nasce de uma inquietação particular de que os Antigos ignoraram o nome. Hoje, parece vir na sequência dos grandes meios de que o homem se dotou. Comparemos a alma de Manfredo e de René à dos heróis de Homero!»[10] As causas de aflição multiplicam-se e o homem encontra-se em situações de desespero sem poder reagir, vítima das diferentes grandes perturbações: «A desqualificação intelectual trazida pela Revolução aumentou também desmedidamente o somatório das dores.»[11] Aflição acrescida também pela abundância de uma literatura sentimentalista asfixiante.

Não há dúvida de que «os homens se tornaram mais infelizes depois da Revolução»[12]: as relações humanas afrouxam e deterioram-se, especialmente os laços da família[13], a urbanidade desaparece e a sociedade, mero agregado de indivíduos isolados, transformou-se num «deserto de homens»[14], expressão que Blanc de Saint-Bonnet pede emprestada a Chateaubriand, um dos escritores que, segundo ele, melhor diagnosticou o definhamento psicológico do homem moderno. Cada indivíduo luta por ele mesmo, todas as classes sociais são invadidas por uma cupidez assustadora[15]: «Deverá a cultura do ganho passar à frente da cultura do homem?»[16] interroga-se o autor. É manifestamente preciso responder pela afirmativa: a prática do lucro que o desenvolvimento traz consigo é «sob uma forma inteligente, sob um aspecto legal, [...] uma antropofagia»[17], dito de outro modo, «a exploração do homem pelo homem.»[18]A pessoa «não é mais do que um meio: a indústria está submetida a demasiado cálculo para considerar outra coisa que não seja o seu fim.»[19] Os industriais e os financeiros «não vêem se as almas se perdem, mas se os negócios se fazem.»[20] O dinheiro é de agora em diante um valor supremo[21]. O industrialismo – Blanc de Saint-Bonnet é um dos primeiros a utilizar este termo inventado pelo barão de Eckstein[22] – devora os indivíduos que ele coisifica, particularmente os operários, em concomitância com «a Barbárie científica»[23] que este desenvolve: ambos empobrecem o homem economicamente[24] e espiritualmente[25].

O homem moderno desespera: «A felicidade fugiu da terra.»[26] Os tempos são tristes e reabrem «esta chaga do suicídio que tinha como que desaparecido com a Antiguidade»[27] e que alastra cada vez mais[28], tal como os casos de demência[29]. Em resumo: a nossa época é uma vítima.»[30]

Para Blanc de Saint-Bonnet, todos estes males têm uma explicação: são o apanágio da Revolução. Esta asserção parece muito fácil de formular, até mesmo excessivamente fácil, mas não é gratuita: o autor explica-se e dá as suas razões. A Revolução é positivamente responsável: em primeiro lugar porque, antes, os homens e as mulheres não sofriam tanto (num tempo pré-revolucionário que o filósofo não idealiza, mas que considera mais conforme à natureza da pessoa humana); em segundo lugar, e é mais grave, porque a Revolução fez, precisamente, o juramento de proporcionar a felicidade ao género humano. Com efeito, ela «fracassou em todas as suas tentativas, em todas as suas promessas e até nos seus desejos mais generosos. Lançou [...] os operários na miséria, a França na angústia e as famílias na infelicidade»[31] enquanto os revolucionários tinham jurado que «as riquezas chegariam ao cúmulo do crescimento, que o mundo chegaria à felicidade!»[32]

> A Revolução esperava antes de mais socorrer o povo; e o bem-estar não vem sentar-se um dia no arruinado lar do povo senão para lhe retirar o pão dos outros dias. A liberdade devia dar-lhe a felicidade; mas, banindo a protecção e potenciando a concorrência, fez desencadear nele uma luta semelhante à que grassa no estado selvagem. A indústria e o luxo deviam prodigalizar as riquezas para todos; mas, lançando as populações por terra, entregaram-nas a esse capital incerto do Crédito, que se vê a cada momento desvanecer-se. Sim, por uma cruel ironia, foi a Revolução, prometendo enriquecer o povo, que gerou essas duas ruínas do povo, o luxo e o industrialismo![33]

A Revolução, todavia, não é considerada como uma noção «em que cabe tudo» que se podia sobrecarregar com todas as responsabilidades como outrora se lançavam imprecações sobre o bode expiatório. Ela não chegou sozinha, inopinadamente: «A Revolução não foi um acontecimento fortuito»[34], tem o cuidado de sublinhar o autor, a quem incumbe, uma vez que deseja combatê-la, saber em que é que ela consiste, mesmo que «não se ouse tocar na Revolução [e] se obstine em girar em torno dessas questões.»[35]

Se queremos conhecer as razões das nossas infelicidades, é preciso ver as coisas de um plano um pouco mais elevado, dominar a história e interrogar os grandes feitos seculares em virtude do princípio de que o «presente não colhe senão o que o passado plantou»[36]: «Em vez de abanar o passado como uma árvore de morte, examinemos bem o que traz consigo»[37] a fim de reconstruir, a partir da sucessão dos factos, a cadeia histórica das ideias[38] que desemboca neste «abismo de calamidades.»[39] Daí a necessidade de apelar à filosofia, e mesmo à metafísica, para desfazer o nó do problema desta «época incoerente e instável.»[40]

GENEALOGIA DA REVOLUÇÃO

Uma vez ainda, para Blanc de Saint-Bonnet, a Revolução não é um acontecimento histórico acidental. Este momento marca sem dúvida um começo (em oposição ao *Ancien Régime*), mas também uma conclusão, um resultado: «Antes de rebentar, a Revolução formou-se nas regiões da metafísica.»[41] É uma caldeira catalisando os erros que se desenvolveram durante os três séculos precedentes, grosso modo, a época moderna[42].

De facto, a Renascença foi um período favorável ao desenvolvimento da arte, da literatura, da pintura e da arquitectura, concorda o autor, mas também constitui a raiz de um mal prejudicial na ordem das ideias. Esta «filha póstuma do paganismo»[43] equivale, nem mais nem menos, a uma regressão histórica: ela não é senão um regresso intelectual à Antiguidade, muito particularmente à ideia de Natureza, noção que, desde então, substituiu por todo o lado a ideia de Deus. Daí saiu o que ele chama «a grande Protestação»[44], quer dizer, o espírito individual do homem querendo desprender-se do ponto de vista divino e de toda a transcendência. É o que se convencionou designar por naturalismo (negação da ordem sobrenatural).

A primeira manifestação deste estado de espírito produziu o protestantismo, que Saint-Bonnet também designa por Reformação. Esta desenvolveu-se seguidamente em várias fases para ter como resultado a Revolução, cuja plena fórmula lógica seria o socialismo: «O erro começa no protestantismo e acaba no socialismo. Os outros sistemas constituem os diversos estádios do mesmo pensamento.»[45] De acordo nesta matéria com Joseph de Maistre, de quem retoma, por assim dizer, a argumentação, o autor crê numa continuidade entre a revolução religiosa do século XVI e a revolução política do século XVIII: Reformação e Revolução constituem os dois momentos de uma só e única Protestação indissoluvelmente religiosa (livre pensamento: negação da autoridade espiritual da Igreja) e política (livre vontade: negação da autoridade temporal da sociedade).

Esta Protestação geral desenvolve-se em três fases principais sucessivas que, além disso, constituem outros tantos degraus pelos quais podem evoluir ou parar: primeiro que tudo o racionalismo (concepção errónea da razão), seguidamente o liberalismo (concepção errónea da liberdade) e, finalmente, o socialismo (concepção errónea da natureza moral e social do homem).

O RACIONALISMO OU «A INTELIGÊNCIA FORA DA RAZÃO»[46]

Os filósofos modernos, ao rejeitarem a ordem sobrenatural, ao expulsarem a teologia do domínio dos conhecimentos, falharam em várias noções

fundamentais e consequentemente transviaram-se[47]. Em particular, a filosofia perdeu a noção do Ser em benefício da noção do Eu, abandono que se situa no cerne do célebre aforismo de René Descartes: *cogito ergo sum*. Blanc de Saint-Bonnet tem consciência de que será mal recebido ao criticar esta base do pensamento moderno.[48] Sendo assim, será na verdade necessário reconhecer este postulado como constituindo uma base? É esta toda a questão do segundo capítulo do livro intitulado *La Raison*, que o autor publicou em 1866: «Seria agora necessário saber [...] se o *eu penso* desempenha aqui na realidade o papel que lhe atribuem; se o pensamento está no começo.»[49]

No entimema cartesiano, a certeza do pensamento coloca-se, com efeito, como axioma, chegando mesmo a preceder aí, ontologicamente, a certeza da existência, a conjunção *ergo* indicando a dedução e, portanto, a posteridade desta: é porque eu penso que eu sei que eu sou. Descartes toma, portanto, o pensamento, o raciocínio, para fonte da evidência, para ponto de partida da certeza.

Ora, replica Blanc de Saint-Bonnet, longe de provar a existência pelo raciocínio, fundamentar o ser no pensamento, deve-se fundamentar, simetricamente, o pensamento sobre a ideia do ser. Porquê? Muito simplesmente porque o *eu penso* já inclui a ideia do ser antes de toda a dedução: no *eu penso*, já existe esse *eu*, e é porque se pôde pronunciar esse *eu* que o pensamento pôde nascer. Sendo um princípio pensante, o eu não pode dizer *eu penso* sem ter, pelo menos inconscientemente, a ideia da sua existência, «*eu* e *penso* fazem dois»:[50] «O conhecimento do pensamento não pode, no fundo, preceder ontologicamente o conhecimento, a posse da existência e, se ela o envolve, é porque esta a tem consigo e a traz à luz do dia. A sua simultaneidade, a sua contemporaneidade não é mais do que aparente para o nosso fraco olhar [...]. O saber não pode indicar os graus pelos quais a consciência chega a manifestar-se no *eu penso*, mas é forçada a partir dela mesma, quer dizer, do conhecimento desse facto que ela é, facto que procede da ideia do ser.»[51]

Não é possível retirar este *eu* do *eu penso*: ao enunciar este juízo, «eu penso», enuncia-se este outro juízo, «eu sou», uma vez que não se pode afirmar uma *maneira de ser* (eu sou pensante) sem por isso afirmar *o ser* (eu sou): «É o *eu penso* que é o *eu sou*, em mim é o *eu sou* que pensa; a consciência apenas atinge o eu porque ela atinge aí o ser, e pensar não é aqui senão o nosso modo de ser.»[52] A existência precede o raciocínio e até mesmo o suplanta: um homem privado de razão, ou uma criança que não pensasse, não existiriam então? O argumento, por mais simplista que seja, acerta no alvo. Pensar é uma qualidade do homem, não a *seidade* do homem.

> A criança diz primeiro eu; o ser afirma-se nela primeiramente sem ter a consciência de que pensa; tem necessidade de ser sabedora

> para em seguida se esquecer de si mesma, e depois afirmar a sua maneira de ser a fim de deduzir dela o seu ser. Mas o homem sabe que pensa? De modo algum, o homem sabe, antes de mais, que ele é, uma vez que ele pensa. O oceano, diria eu sou azul, sem antes dizer, eu sou, sem se afirmar e dizer que ele é o oceano? A lebre, a este respeito, diria eu corro, portanto, eu sou; o pássaro, eu voo, por conseguinte eu sou. Mas reparais que a nossa alma não sabe nada sem pensar, que mesmo ela não saberia ter o sentimento da sua própria existência, ou dizer eu, se ela não pensa que é? Precisamente, é aí o que nós demonstramos, que é nela que é o Eu sou que pensa, que a nossa alma não pode nem pensar nem falar sem dizer *eu*, sem dominar primeiramente o ser que qualifica a palavra *penso*, sem ver que o pensamento é o nosso modo de ser. Eis porque o pensamento se fundamenta sobre o ser, e não o ser sobre o pensamento por uma inversão da filosofia; porque não poderíamos provar a existência e o resto pelo raciocínio, apoiar o ser sobre o pensamento, quando são o pensamento e a filosofia que se apoiam sobre o ser. Porque eu sou o espírito, digo *eu sou* quando digo *eu penso*: é em filosofia que se deve saber o que se diz... Isso valerá tanto para o *eu penso* de Descartes como do *eu sou odor de rosa* da estátua de Condillac. Aqui ainda, passa-se por cima do facto essencial; apreende-se a aparência acreditando ter-se atingido o fundo. Acostumamo-nos a acreditar que não é o *eu*, mas a palavra *penso* que primeiro se oferece; depois o hábito faz com que sempre se volte a isso[53].

Tomando o eu por ponto de partida de todo o conhecimento, a atitude filosófica de Descartes restringe o círculo das coisas às dimensões desse eu e subordina-lhas todas. Esquecendo a ideia do ser, e a ideia de causa que nos faz remontar à causa primeira, ao Autor do *eu*, o pensamento não vê mais do que a si mesmo e proclama-se princípio e causa. Esta conclusão deveria acarretar consequências nefastas porque «de qualquer princípio falso nascem consequências não razoáveis.»[54]

Se é o eu que fornece a base, então tudo na ciência procederá do eu (cartesianismo); é o eu que encontra nos seus raciocínios as evidências (racionalismo) ou nas suas sensações a verdade (sensualismo); o eu é o centro, e o que está fora da sua circunferência é-lhe indiferente (individualismo); o que é afirmado por mim pertence à existência (idealismo); o que é exterior ao eu é duvidoso (relativismo): «Tal é o encadeamento e o caminho evidente de dois séculos de filosofismo emanando do eu penso.»[55] O erro cartesiano entra, pois, para o ciclo da Protestação no sentido em que esta base excessivamente subjectiva, ao fazer sair a existência do mundo desse

«eu» pensante, «liga-se na sombra ao livre-exame de Lutero»[56] e abre a via a um equívoco grave sobre a noção de liberdade.

O LIBERALISMO OU «O ERRO SOBRE A LIBERDADE»[57]

O princípio proposto por Descartes, ao invalidar a ideia de uma norma exterior ao eu, diminui a objectividade do critério moral (o bem e o mal): ser livre já não tem então o mesmo sentido. O liberalismo filosófico que se apresenta como a doutrina desta liberdade não é, para Blanc de Saint-Bonnet, mais do que a sistematização de uma incompreensão desta noção fundamental.

O autor nega categoricamente a definição que pretende ver na liberdade a capacidade do homem para fazer o que ele quer sem disso ser impedido por quem quer que seja[58]. Contrapõe-lhe a filosofia clássica que, postulando que as coisas e os seres têm uma natureza, considera que ser livre consiste para cada homem em tornar-se no que ele por natureza é ou em reencontrar essa natureza perdida, porque os filósofos gregos, tal como os teólogos católicos, pensam que o homem não nasceu perfeito. O que nega a filosofia do eu ao afastar a ideia de uma ordem objectiva. Blanc de Saint-Bonnet coloca então a seguinte questão: não tem o homem uma lei ou poderá ele criá-la por si mesmo?

Retomando a afirmação de Montesquieu, segundo a qual todos os seres têm a sua lei, ele explica o que é uma lei. Não sendo os seres autores da sua própria existência, se eles existem, recebem condições para existir. Se estas condições lhes são retiradas, eles desaparecem. Essas condições, imutáveis, colocam os seres em «certas maneiras de ser constantes e invariáveis»[59] a que se pode chamar lei: «A lei de um ser é aquilo que encerra as suas condições de existência.»[60] Em consequência, «perguntar se o homem tem a sua lei, é perguntar se ele existe.»[61] Ora, o homem existe e é dotado de matéria e de espírito; Blanc de Saint-Bonnet acredita, pois, poder afirmar que o homem tem duas leis: «A lei que encerra as condições da existência do seu corpo, fazendo parte da natureza, caminha sozinha com ela. A lei que encerra as condições de existência da sua alma, dirigindo-se ao ser livre, não pode senão ser-lhe proposta.»[62] Porquê? Porque o homem, sendo também de natureza espiritual, criado à imagem de um Deus livre ainda que de maneira imperfeita, é igualmente livre, é chamado a participar em intenção, quer dizer, livremente, na obra divina. O homem foi criado livre porque não existe adesão real, amor verdadeiro, se não forem livremente consentidos.

Mas «pelo facto de a lei dever respeitar a liberdade, não se segue que a liberdade fique sem lei»:[63] A liberdade do homem, longe de ser sem limite,

consiste pois no cumprimento dessa lei, sem o que ela derroga a sua natureza. Na ordem física, se o homem decide deixar de se alimentar, morre, porque a lei do seu corpo que ele habitualmente segue manda-o alimentar-se. De forma idêntica, na ordem moral, «declarar que o homem é livre, é proclamar que ele não poderia nem sequer por um instante ser privado da sua lei. A liberdade supõe imediatamente a sua luz. Longe dela, embaraçado pelo seu poder, a liberdade não seria mais do que o seu próprio instrumento de morte.»[64] A liberdade repousa pois sobre o conhecimento da lei, sobre a verdade. Se o homem derroga a sua lei moral, morre moralmente. Não se pode portanto designar por liberdade o facto de se escolher qualquer coisa contrária à lei. Numa fórmula tomista, Blanc de Saint-Bonnet dá o nome de liberdade à capacidade de os homens se moverem no bem.

> A liberdade humana, que é muito mal definida e que se torna, assim, causa de incalculáveis males, é a faculdade de fazer o bem quando se tem a possibilidade de fazer o mal. Consiste no inefável poder de agir por si mesmo, de ser causa e, por conseguinte, responsável. O homem é causa, a liberdade é o próprio homem. Mas, pelo facto de que o homem pode escolher o mal, de modo algum se pode concluir que ele tenha o direito de o fazer; que isto seja, como se quer dar a entender, uma dependência da sua liberdade soberana. Esta é a realidade de facto. Deus impõe a sua lei à natureza e propõe-na ao homem. A liberdade é pois, no fundo, o poder que o homem tem de cumprir a sua lei: poder sublime que o coloca acima de toda a criação (com excepção dos anjos), torna-o *semelhante a Deus*. Efectivamente, o homem foi *feito a esta imagem*, a fim de que possa um dia assemelhar-se a ele: *Estote perfecti sicut Pater!* É necessário atentarmos nisto, o poder de cumprir por si mesmo a sua lei não é de modo algum o direito de a violar, porque sob o poder de a cumprir se encontra o de não a cumprir: interpretação que seria digna do nada, de onde nós somos, e não do ser que Deus quer fazer sair dele![65]

Há, por conseguinte, duas noções diferentes. O livre arbítrio (fazer a escolha entre o bem e o mal) e a liberdade (agir em conformidade com a lei ou fazer o bem). Entre estas duas noções, é necessário fazer a mesma distinção que se faz entre a causa e o efeito, que se faz entre o antecedente e a consequência. O livre arbítrio é o «poder de chegar por si mesmo à liberdade.»[66] Quem diz livre arbítrio pressupõe uma deliberação, uma reflexão, qualidades do homem razoável: portanto o homem não nasce livre, ao contrário da tese desenvolvida por Rousseau, mas «nasce para tornar-se livre»[67], o que é completamente diferente. A liberdade não é um facto primitivo e incondicionado:

é uma capacidade que não tem razão de ser senão para se conformar à ordem ditada pela razão. Eis porque ela é necessariamente fixada e submetida à verdade. O homem é sem dúvida feito assim para que possa subtrair-se ao seu dever mas, se lhe acontece fazê-lo, é por um abuso do seu livre arbítrio e não em resultado de uma liberdade ilimitada, que não existe[68].

O erro dos liberais ingleses ou franceses do século XVIII resulta da confusão das duas noções acima referidas[69]: se o homem tivesse a escolha entre o bem e o mal, teria a liberdade do bem e do mal. Simplesmente, «se assim fosse, o esforço seria o mesmo numa e noutra alternativa. Mas sabemos que o bem custa um esforço, que pode ir até ao sacrifício da vida; enquanto para se entregar ao mal, o homem não tem mais do que deixar-se cair. [...] Fazer o mal, sair do caminho do seu ser, abdicar do sublime poder, já não é para o homem ser livre. Pode ter ainda a liberdade, mas não fez uso dela.»[70] Escusado será dizer que, para Blanc de Saint-Bonnet, este equívoco representa uma das formas da Protestação[71] e ergue, ao mesmo tempo, como iremos ver, uma ameaça contra o homem.

Finalmente, o homem não pode dar a si mesmo a sua lei, a menos que caia no paradoxo: «A vontade que faz a sua lei pode destruí-la, ou pode segui-la como ela a entende. Portanto deixaria de haver lei. Se fizesse a sua lei, a vontade seria o Absoluto: então ela não teria necessidade de lei!»[72] Do mesmo modo, ele não pode mudar a essência da organização social atribuindo-lhe uma lei diferente: «O legislador não pode fazer uma lei para a sociedade, da mesma forma que o físico não pode também fazer uma para a natureza. O mundo moral, tal como o mundo físico, tem a sua lei; trata-se de a conhecer e de a seguir»[73]. Daí a aberração do constitucionalismo e do parlamentarismo, herdeiros das premissas ideológicas do racionalismo e, portanto, do liberalismo:

> A constituição de um povo é a edificação de um povo. É o seu crescimento seguindo os impulsos, as leis íntimas, os hábitos e até mesmo os defeitos do seu temperamento. Quando uma constituição vive, escrevê-la ou fazer dela um libelo, já seria uma coisa impossível. E acreditar que de uma tal redacção poderia sair um povo, ou melhor, que um povo não é a fonte da sua constituição, mas que a constituição escrita é a fonte do povo, é verdadeiramente tomar o Pireu por um homem![74]

A constituição faz-se por si só, é preciso deixar as nações seguirem o seu movimento próprio e não teorizar: A sociedade pede para viver e não para se ver derramar num molde.»[75] «A loucura de escrever constituições assinala um ponto em que a civilização está em perigo: «É quando uma época não pensa senão em fazer leis que tudo desaba»[76] e se perdeu o sentido das

coisas. Essa perda é muito prejudicial e embora no seu artigo 4.° a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão limitasse a liberdade deste à dos seus semelhantes, a alteração da noção de liberdade – quer dizer, tomar por liberdade a possibilidade de fazer o mal ou o bem indistintamente, ao sabor dos caprichos, apetites ou paixões, ou tanto na direcção oposta da razão quanto em conformidade com as suas regras – compromete directamente a harmonia social. Neste caso, na verdade, o homem torna-se um lobo para o homem. Aqui, o pensamento reaccionário é seguramente pertinente quando detecta a dificuldade, para os modernos, de conjugar a liberdade «liberal» e a sociabilidade, dificuldade que os Antigos não conheciam pois, segundo eles, a liberdade residindo no bem-fazer nunca pode prejudicar a outrem.

A liberdade dos filósofos clássicos não é uma prerrogativa adquirida no berço e de maneira inata pela criança que acaba de nascer, mas é uma conquista que se oferece ao homem e se obtém por um trabalho incessante sobre si mesmo: «A liberdade é o fruto do esforço e da dor.»[77] Ela aparece assim em contradição com a igualdade pela razão de que os homens acedem a esta liberdade *desigualmente*, e justifica o princípio aristocrático[78]. O liberalismo, esta «falsificação da liberdade»[79], traça um prolongamento diametralmente oposto: como a liberdade dos modernos é uma qualidade essencial ao homem, todos a possuem igualmente, e devem possui-la em partes praticamente iguais. O liberalismo ameaça portanto a sociedade. Ele coloca «o erro e o mal no mesmo pé do que a verdade e o bem ou, neste caso, [remete] para o erro e para o mal o poder de abafar a verdade e o bem»[80] e suprime o mérito que advém do esforço produzido para atingir uma liberdade sãmente compreendida[81]: «Assim que a liberdade, que pressupõe tantas virtudes, é proclamada inata e não adquirida, abre imediatamente a porta ao inumerável exército dos ambiciosos, dos preguiçosos e dos celerados, de todos os destruidores da liberdade.»[82]

Além disso, este erro sobre a liberdade conduz fatalmente ao socialismo que consuma o percurso lógico do liberalismo e fecha o círculo da Protestação: «Estes direitos inatos, estes direitos sem causa, estabelecem de facto a igualdade brutal entre os homens: o mérito já não os distingue! Esta igualdade monstruosa, negação da liberdade e da individualidade, conduz a uma falsa igualdade política, quer dizer, ao despotismo; e esta igualdade política a uma falsa igualdade económica, ou seja, ao comunismo.»[83] O círculo fechou-se.

O SOCIALISMO OU A TESE DA «IMACULADA CONCEPÇÃO DO HOMEM»[84]

O socialismo tem, de facto, a lógica por ele[85]: se a equidade desaparece em benefício da igualdade, não se vê como, depois de ter dado aos homens

a igualdade política, se deveria recusar-lhe a igualdade económica: «Se eles são iguais diante do direito, são também iguais perante o pão.»[86]

> O que significa uma igualdade teórica diante da lei, sem uma igualdade prática diante do ouro? A propriedade individual surge agora como um enorme privilégio, como um monopólio odioso. Procurai, em todos os monumentos que abrigavam homens, que parte do muro ficou de pé? O direito dos reis contra o Vigário de Cristo pareceu-lhes evidente; o direito dos grandes contra o rei pareceu-lhes manifesto; o direito dos ricos contra o nobre pareceu-lhes natural; o direito das multidões contra o rico parece-lhes hoje o mais sagrado de todos... A lógica passou como um rio arrastando as suas margens[87].

Não há, portanto, lugar para opor os pensadores liberais aos doutrinários socialistas, estes provêm daqueles[88]: «Desde o momento que se atravessa esta terra, apenas pela vaidade e pelo prazer, é justo que cada um tire dela a sua parte. A vossa moral não pedia outra coisa que não fosse ampliar-se! Homens de luxo e socialistas, reconhecei-vos hoje: de um lado e de outro, o princípio é o de desfrutar.»[89]

> O liberalismo é como que um ateísmo oculto e que explode no socialismo. Depois de ter retirado a religião ao povo, e de lhe ter pregado a fruição, o liberalismo, ainda para mais, destruiu a Autoridade colocando o poder na maioria. O socialismo chega aqui ao passo acelerado da lógica: uma vez que não há Deus, diz ele, e que eu devo fruir, que, além disso, eu constituo a verdadeira maioria, venho, de acordo com todas as forças legais, promulgar uma lei que reparta, a título de melhor direito, o capital. Venho destruir a propriedade individual, quer dizer, a injustiça e a desigualdade, e fazer finalmente sentar a multidão inteira no banquete da vida social![90]

A partir do erro liberal, o socialismo generaliza não somente o princípio igualitário contido nas premissas do liberalismo mas, além disso, com Rousseau, para compreender os motivos da desigualdade actual, renova completamente a visão que a filosofia tinha do homem. Com efeito, Jean-Jacques quer saber por quais encadeamentos de prodígios o homem se tornou a vítima das desigualdades sociais e económicas. A sua teoria é célebre: o homem primitivo vivia feliz, imerso na calma das paixões e na ignorância do vício, mas este estado de natureza foi em breve posto em causa quando um congénere, fundando assim a primeira sociedade, se lembrou de se apossar de um terre-

no para se declarar como proprietário e de encontrar um número suficiente de semelhantes para acreditar nele. Começou então o desastre: com o nascimento da propriedade e da sociedade civil, nascem a inveja e a infelicidade de não possuir.

Para o nosso filósofo, esta teoria é falsa e perigosa tanto nas suas bases como nos seus resultados. Em primeiro lugar, qual é este estado de natureza no qual o homem primitivo, se é que ele existe, se dá como certo ter vivido? Não existe: «Ao procurá-lo, Rousseau perdeu o seu génio e a Revolução [...] sucumbiu sob os seus próprios horrores.»[91] Além disso, «o homem primitivo» não vivia individualmente e em boa harmonia com os seus irmãos: «Abramos os olhos, onde quer que se tenham encontrado homens antes da sociedade, inauguravam os seus direitos pela antropofagia, e à produção das riquezas pela preguiça e pela devastação do solo. Tal é a pompa na qual se revela, fora da sociedade, o homem nascido livre e soberano.»[92] Aliás, o homem primitivo, que nunca pôde viver fora de uma sociedade[93], tal como o homem selvagem, não representam a humanidade inicial mas, ao contrário, a humanidade em decadência: «Tomar o selvagem pelo homem primitivo, consequentemente, supor que o estado selvagem é para o homem um estado natural, ou um começo e não apenas um detrito de civilização e, em seguida, concluir que os povos se elevaram todos por si mesmos ao estado social, tais são os equívocos do último século, todos em oposição com o estado da natureza humana e os testemunhos da história, todos em sentido inverso ao do bom senso e dos factos.»[94]

Em segundo lugar, a hipótese de Rousseau repousaria sobre um outro erro, o de imputar à sociedade, ao outro, a miséria humana: «O século XVIII proclamou que *o homem nasceu bom, e é a sociedade que o corrompe.* O homem, efectivamente, achou bom o princípio que o liberta da culpa e lança as suas culpas sobre outrem. Mas isto constituiu uma inversão absoluta da ordem teológica e da ordem social. Se o homem é bom, se a sociedade o corrompe, era necessário destruir imediatamente esta sociedade, para ver reaparecer o homem.»[95] Se o homem é bom, é inútil governá-lo: a sociedade é uma redundância tão maléfica quanto ilegítima. Blanc de Saint-Bonnet replica: «É o oposto da afirmação de Rousseau que é necessário assumir: o homem nasce mau, e a sociedade repara-o. Ou melhor, ele nasce imerso no mal, a sociedade recolhe-o e é a Igreja que o repara.»[96]

Em terceiro lugar, esta crença na bondade nativa do homem está em condições de combater a sociedade, mas ela não explica o problema do mal: se o homem pôde ser pervertido, é porque não era perfeito, portanto não nasceu bom, de outro modo continuaria a sê-lo[97]. Blanc de Saint-Bonnet censura a Rousseau o não ter encarado senão um aspecto do problema enquanto na realidade existem dois: Jean-Jacques apenas toma em consideração a subli-

midade da essência do homem e raciocina como se ela nunca tivesse sido comprometida, ou seja, criando um impasse em relação a um fenómeno que Saint-Bonnet julga irrecusável, o da concorrência no homem do bem e do mal, fenómeno nascido do pecado das origens. Sem o mal, o socialismo tem razão, mas o mal existe e o homem só dificilmente chega ao bem[98]: os «sistemas panteístas, socialistas, racionalistas, parlamentaristas, segundo a intensidade do erro, todos, absolutamente todos, caem diante deste facto, o Mal.»[99]

A ideia da queda do homem constitui uma das ideias mestras do autor: para ele, trata-se do mais importante dos factos da história, e até mesmo o primeiro. Só ela é capaz de explicar o enigma do mundo[100]. A queda não é unicamente um dado da fé que pode esclarecer a inteligência que ficou confusa diante do mistério da imperfeição humana, ela seria também um dado racional e universal. De facto, tanto os filósofos como as tradições antigas certificariam em todo o lado e para sempre a realidade deste acontecimento. «Se se consultam as tradições da humanidade, vemos já aí relatada a queda de uma criação anterior à do homem: a dos Anjos»[101], mas também, entre os povos da Antiguidade, pode-se encontrar «o uso universal do sacrifício, comprovação permanente da queda e da necessidade de uma reparação, os rudimentos das verdades naturais e alguns pedaços velados ou desfigurados das tradições primitivas.»[102] Negar o dogma católico – universal – do pecado original é, para Blanc de Saint-Bonnet, condenar-se a não abarcar a realidade do homem, a não conhecer a sociedade: «Longe deste dogma, as leis, os direitos, a educação, a repressão, a autoridade, a propriedade, a própria existência do povo e das diversas classes de que por todo o lado as nações são compostas, apresentam-nos factos que já não se podem explicar: a sociedade inteira é incompreensível.»[103]

Como para o problema da liberdade, o autor de *L'Amour et la Chute* sustenta, com imagens, que o homem não nasce bom ou perfeito, mas nasce para passar a sê-lo, comparando o homem a um germe e a sociedade a um terreno fértil: «Um germe de macieira encerra maçãs? Sim, se ele crescer, se resistir às secas, sobretudo se for enxertado, como nós o somos todos pela sociedade, então produz frutos.»[104] O homem é imperfeito e é social: é o que não teria compreendido o socialismo que, para Saint-Bonnet, constitui um duplo erro, um erro sobre o homem e um erro sobre a sociedade dos homens. Denuncia, portanto, a tese do socialismo, que ele designa como doutrina da «imaculada concepção do homem.»[105] Ele encara-a como sendo o último estádio da decadência intelectual ocidental que iria dar origem à carnificina revolucionária: «Rousseau reconduziu a uma fórmula todo o pensamento do seu tempo; teve então a lógica do lado dele. E o *Contrato Social*, fazendo a sua aparição para ser aplicado no terreno com a sua impossibilidade prática, produziu 1793.»[106]

> Os inovadores estavam apressados; era tempo de reencontrar a Natureza! Foi preciso afastar tanto os homens como as leis. O sangue correu: a multidão tinha-se encarregado disso! Mas como ultrapassar o problema? Ora, não existindo estado natural, encontraram o quê? O estado selvagem: exactamente como os povos decaídos da civilização[107].

A NATUREZA DA REVOLUÇÃO

A afirmação da bondade inata do homem foi ao mesmo tempo o sistema de Rousseau, mas também o dos revolucionários, discípulos que quiseram sem demora fazer passar a tese do mestre da ordem lógica à ordem prática. O homem continuará porém a ser homem: as hipóteses formuladas pela Protestação são utópicas. Longe da sociedade real, a Revolução «monta um teatro maravilhoso e anuncia-nos uma peça mágica. Mas falta ali uma coisa: os actores para a desempenhar. Em vez de sábios, todos apaixonados pelo bem e pela verdade, plenos de deferência pelos seus semelhantes, apenas vemos subir à cena homens, isto é, corações inclinados, infelizmente como sempre, à preguiça, à ignorância, ao erro, à presunção, à concupiscência, à cupidez, à inveja, ao ódio.»[108] Este facto contradiz o erro do século XVIII[109]: o «século das Luzes acabou no meio da noite.»[110] A Revolução, ao começar na utopia, tem de acabar no sangue[111], porque ela se defronta sempre com a impossibilidade das suas teorias:[112] «Por todo o lado tentativa e por todo o lado decepção.»[113]

A Revolução prova que se enganou: «A Revolução, que tanto perorou sobre o homem, nasce inteiramente de um erro sobre o homem.»[114] Ela ilustra a tese que pretendia confundir: «Devora de uma só vez o erro que a produziu e deixa imediatamente a ideia conservada antes dela. É a história das heresias relativamente aos concílios. Esta última revolução, digamo-lo de novo, constituirá flagrantemente uma demonstração da Queda. Ver-se-á que o mal reside na própria natureza humana.»[115]

O erro e o mal estão na origem da Revolução: esta, com efeito, não é mais do que uma «explosão do erro. O homem quer lançar para fora, na instituição, o que tinha concluído no seu pensamento. Aliás, o bem chega através de um esforço, e é raro que possa eclodir dessa maneira. Estamos portanto quase certos de que qualquer revolução procede do mal.»[116] Não tem, pois, cabimento ficar-se surpreendido por ela consagrar esse mal: «Ficava-se surpreendido pela fatalidade que leva a Revolução a derramar sangue. É esquecer que, entre nós, a maior parte dos crimes é o resultado da inveja: Ora, a Revolução não é mais do que a aplicação social da inveja.»[117] Pior ainda, esta «filha dos literatos»[118] e do século XVIII[119] «não é um mal, mas o mal; ela não

constitui um erro, mas o erro; ela não é uma simples paixão, mas o orgulho, donde procedem as paixões. É, como tão bem observámos, satânica na sua essência.»[120]

O autor aprofunda esta definição que herda, evidentemente, de Joseph de Maistre. É permitido observar a Revolução como um acontecimento providencial no sentido em que, pela sua especificidade, se distingue de tudo o que se tinha podido ver na história humana. Episódio singular, ela possui várias das características diabólicas por excelência. Define-se pela mentira[121], pelo ódio[122], pelo orgulho[123]: a Revolução é um «prodigioso sopro de orgulho e de sedição, acorrendo no seguimento do protestantismo e da Renascença.»[124] Afirma-se pela negação. Negação da história plurissecular do país que a viu nascer[125]; negação do cristianismo e de qualquer religião[126]; negação das próprias leis naturais[127]: «A Revolução Francesa não se assemelha a nada do que se viu no passado. Nunca qualquer civilização tinha ousado alinhar contra as leis da natureza humana e romper todos os laços com o Céu.»[128]

Blanc de Saint-Bonnet quer pôr a nu a perversidade desta «mentira da Revolução.»[129] Que ela o compreenda, ou que ela o ignore, «cumpre a obra do demónio, a saber: a abolição de Deus, a destruição do homem e da civilização.»[130] A negação de Deus e, portanto, do ser, transforma-se num niilismo geral: a tese da Revolução é «a tese da destruição absoluta»[131], é «o exercício da morte.»[132]

À semelhança de Joseph de Maistre, o autor da *La Légitimité* pretende mostrar que o episódio revolucionário remata o projecto do naturalismo. A Revolução é uma «conspiração geral contra Deus»[133]: «à soberania absoluta de Deus, a Revolução substituiu, em primeiro lugar, a soberania dos reis; à soberania dos reis, substituiu seguidamente a do povo! Tratou-se sempre de suprimir Deus. Mas hoje que ele está ausente, temos o homem, dito de outro modo, o orgulho e o seu despotismo sem fundo.»[134]

Ao suscitar a guerra contra Deus, a grande corrente da Protestação ateou-a contra o homem: ela «só conseguiu sujeitar o homem ao jugo do homem.»[135] A Revolução, segundo Blanc de Saint-Bonnet, comprometeu a inviolabilidade humana que não existe senão com a condição de afirmar a responsabilidade do homem diante de Deus: «Quando Deus já não está entre dois homens, em qualquer perspectiva que se encare a situação, um dos dois torna-se para o outro uma presa, realizando a palavra terrível dos Antigos: *homo homini lupus*.»[136] O autor conclui pela impossibilidade prática da moral moderna, que procura um ponto de apoio que não existe. De facto, somente duas leis partilham o mundo.

> Não há mais do que duas leis no mundo: a lei da natureza, na qual as espécies superiores comem as espécies inferiores; a lei divina,

> na qual os seres superiores socorrem os seres fracos. Vós seguireis sempre uma ou outra. Se a lei da caridade vê a sua fonte esgotada nos nossos corações, a lei da animalidade retomar-nos-á à força. Fora do cristianismo, o homem é sempre antropófago[137].

A Revolução, conscientemente ou não, alimenta um desígnio anti-humanista de aniquilamento da personalidade humana: ataca o homem fisicamente, mas também intelectualmente e moralmente.[138] A palavra «filantropia», que ela tanto valoriza, como sua divisa tripartida, demonstra a evidente hipocrisia da Revolução[139]: ela é um falso amigo porque na realidade a sua obra não visa senão a «demolição do homem.»[140] Pelas suas teorias que giram no vazio, ela «destrói o homem até na sua essência.»[141] Ao negar a validade dos verdadeiros motivos que justificam a dignidade humana – nomeadamente o princípio do mérito que é a consequência indispensável da liberdade –, a «Revolução não consegue outra coisa senão destronar o homem.»[142]

Ela é destruidora do homem e, por consequência, destruidora da sociedade[143] ao introduzir o flagelo do despotismo sob todas as suas formas. Blanc de Saint-Bonnet nomeia principalmente a burocracia[144] (ou o poder dos funcionários), a plutocracia[145] (ou o poder dos aproveitadores) e a mediocracia[146] (ou o poder dos imbecis). Existe conexão entre a Revolução, que repousa sobre a ficção da vontade geral[147] e o totalitarismo moderno: a democracia sucumbiria se não resistisse ao choque produzido pelo somatório de todas as vontades libertadas. É-lhe, portanto, necessário recorrer à centralização.

> Quando todos os direitos são destruídos, quando as citadas vontades são esquecidas, quando toda a autonomia é destruída, quando a nação é nivelada, cai-se numa representação geral. Tal é o expediente fornecido pela revolução e prontamente aproveitado pelo despotismo, a saber: uma centralização aniquilando as individualidades, a fim de resistir aos abalos que o regime parlamentar sempre suscita[148].

A centralização favorece então, logicamente, a uniformidade. A Revolução, ao instituir a permissividade e não a liberdade, pode tomar duas direcções: por um lado, favorecer esta liberdade ilimitada do homem, e nesse caso cai na anarquia; por outro lado, destruir a individualidade para manter pela força a unidade social. Nos dois casos, é chegar até ao «aniquilamento da sociedade humana.»[149] A anarquia dissolve a estrutura social e a centralização massifica o povo que se torna «rebanho»[150]: ela faz de «toda a

nação como que uma única massa, recondu-la a uma espécie de unidade de substância, onde toda e qualquer personalidade desaparece.»[151]

Tendo desaparecido todo o princípio superior de obrigação moral, por que razão seria necessário obedecer? O poder já não tem legitimidade. Se ele quer fazer-se respeitar, é preciso recorrer ao autoritarismo: «Quando as crenças se afastam e a moral se extingue, é impossível que a lei positiva não venha substituir a lei moral. Ora, é nisso que consiste a opressão.»[152]

> Desde que já não há no seio das almas uma Verdade soberana, produzindo crenças comuns, de onde derivam deveres comuns, mas, pelo contrário, opiniões individuais, dizendo respeito à soberania de cada um, não poderia existir entre os espíritos nenhuma sociedade de direito[153].

A Revolução não consegue gerar as relações subtis que devem existir entre a unidade e a variedade, tal como também não consegue realizar a necessária conjugação da autoridade e da liberdade. Ela é, por conseguinte, um fracasso catastrófico que expõe progressivamente a civilização a aniquilar-se e os homens a tornarem-se selvagens e em seguida a exterminarem-se uns aos outros[154]: é «uma abominável impostura.»[155] Com efeito, para Blanc de Saint-Bonnet, a civilização ocidental, quer dizer, o génio da Antiguidade e da cristandade, tinha consistido, em suma, em domesticar a *hybris* do indivíduo. Muito ao contrário, a Protestação arruína este progresso para restaurar a barbárie[156] que dormita por natureza na base do orgulho[157].

A Revolução é a «dura punição»[158] da sequência insensata dos erros contidos no projecto moderno. Este «flagelo vingador»[159] vem pagar as suas contas: «A Revolução, desde a sua origem, o que é senão um vasto castigo?»[160] Repressão dos modernos, a Revolução é igualmente uma sanção das autoridades legítimas que se deixaram adormecer ou se inclinaram diante do erro. Longe de qualquer maniqueísmo, Blanc de Saint-Bonnet não é um defensor incondicional do *Ancien Régime*. Faz-lhe justiça rendendo homenagem aos seus esforços para o bem, mas não hesita em estigmatizar os seus erros em termos severos.

> Não venho defender o *Ancien Régime*, o rei e a nobreza: venho antes acusá-los! Advertido pelo tempo, podemos dizer que a sociedade está atingida e caminha para a destruição por causa dos erros e dos vícios que eles deixaram penetrar no seu seio. Se a realeza se tivesse mantido sempre real, a Revolução e as paixões dos homens talvez não a tivessem derrubado. Se a nobreza se tivesse mantido sempre nobre, a segunda classe não a teria certamente destronado. A força que a

> virtude perdeu voltou-se para o lado do mal. O povo aqui nunca se engana. Os seus costumes não são senão os nossos e os seus crimes são os nossos castigos[161].

É certo que a Revolução pode conduzir o mundo ao caos[162]: os revolucionários «não vêem senão com o seu jogo sinistro, a cabeça deles entrou completamente na goela do tigre; nada mais resta senão serrar os dentes»[163]; mas, em contrapartida, pode favorecer, à vista do mal, uma renovação da ordem divina: «É para nos reconduzir com a ajuda das nossas vontades livres que Deus permite as consequências da Revolução.»[164] O antídoto contra o Erro é lógico: «É necessária a verdade integral.»[165] Tendo a Revolução afastado Deus, é agora suficiente às sociedades modernas colocá-lo de novo no seu lugar, se quiserem reencontrar a ordem e a paz: «O mal é religioso, a revolução é religiosa, o remédio é religioso, nós apenas nos curaremos religiosamente.»[166].

JONATHAN RUIZ DE CHASTENET,
Doutorando docente da Universidade de Angers,
Membro do CERIEC (UPRES EA 922)

IX

O OUTRO BAUDELAIRE

«Eles acreditam que Jesus Cristo era um grande homem, que a Natureza não ensina senão o bom, que a moral universal precedeu os dogmas de todas as religiões, que o homem pode tudo, que o vapor, o caminho-de-ferro e a iluminação a gás provam o eterno progresso da humanidade. Todas estas velhas bagatelas são engolidas como sublimes guloseimas...
Progresso, a que eu chamo, eu, o paganismo dos imbecis.
É a minha separação da estupidez moderna.
Compreender-me-ão talvez finalmente?»[1]

Baudelaire? Tem-se vontade de dizer: «Eis o homem» – aquele que acreditava no mal-entendido «que dirige o mundo, e por quem tudo se faz», e de quem, depois da sua morte, o mal-entendido se vinga, fazendo-o passar por aquilo que ele não é. Da mesma maneira que nos enganamos na porta, ele entrou nesse século XIX que detestou, esse século XIX *filho das Luzes*, directamente saído de 1789, armado do elmo das certezas, instalado como um estabelecimento comercial burguês, como uma razão social, que não pretendia outra coisa senão prosperar, «persistir» e proliferar, não no «seu ser», mas na sua matéria, e nas suas ilusões; esse século XIX das utopias tornadas loucas, dos grandes princípios postiços, da corrida desvairada para o progresso – tudo isso, bem instalado, bem assente, bem estabelecido, nos limites de sistemas que visavam encerrar o universo numa invariável geometria, numa quadratura que não deixava mais nada ao acaso, e ainda menos à divina Providência.

Raras são as vozes que se elevaram neste deserto.

Houve no entanto uma voz, que aí exclamou, aí se indignou: a do autor de *Fleurs du Mal* – aquela que, à força de não quererem escutar, acabaram por reduzir ao silêncio, à afasia. Raros, no século seguinte, os que souberam ouvir dela o eco, dela recolher o brilho, aprofundar-lhe (quer dizer: prolongar-lhe) o grito. No meio daqueles que, entre duas guerras mundiais e alguns ensaios gerais de um apocalipse demasiadamente previsto, desde há muito fomentado a golpes de ideologias de massa subitamente postas em prática, testemunharam a favor de Baudelaire: uma nota de passagem de Barrès: «Baudelaire, católico muitas vezes mais próximo de Veuillot do que a vulgata quereria deixá-lo

fazer crer»[2], alguns estudos de uma alucinante agudeza nos planos literário, filosófico e religioso de Drieu La Rochelle[3] (do qual uma «explicação de texto» visionária das tão sobrevalorizadas *Litanies de Satan*) e um apaixonante estudo de Stanislas Fumet[4]: *Notre Baudelaire* (publicado sob a égide de Jacques Maritain e na sua colecção do «*Roseau d'Or*»), muito recomendável para aqueles que tomassem ainda o poeta das *Fleurs du Mal* por um satânico satisfeito e um diabrete de tinteiro.

O resto não é sequer literatura.

Estando-nos reservado o pior pela má-fé de Sartre[5], que se compreende que estivesse especialmente interessado em fazer passar por uma nevrose de fracasso o desespero profundo e experimentado de um artista que teria vivido sofrendo-o e exprimindo-o, com toda a sua alma e com todo o seu corpo, num século que preferia acreditar ingenuamente no «*bom sauvage*» de Rousseau e na melhoria da raça humana «por meio da invenção dos lavabos e da água corrente» (a expressão é dos Goncourt), a eterna tragédia de um mundo submetido ao pecado original, onde nada é reconciliável: nem a «acção» no «sonho» nem (e ainda menos!) o bem no mal – em que acreditarão os filantropos, cujas boas intenções terão (como deve ser) os piores efeitos. Compreende-se, evidentemente, que o «caso» Baudelaire, no país dos Sovietes, não se possa resolver de outra forma que não seja pelo hospital psiquiátrico, e que não se possa reduzir ao leito de Procusto nacional, ou internacional-materialista, do sistema marxista.

O desespero é mal aplicado – e muito deliberadamente, mal compreendido –, por pouco lúcido que seja, sobretudo aos olhos dos panegiristas do «paraíso sobre a terra» e do «melhor dos mundos», recheado de todo o conforto moderno – com um campo de férias rodeados de arame farpado ou de postos de vigia: Auschwitz ou Goulag, onde acabarão por se realizar, por meio do trabalho em série do extermínio, os grandes fantasmas higienistas, eugenistas e colectivistas fomentados entre as linhas da Declaração dos Direitos do Homem.

Resumindo: é, logicamente, tudo aquilo de que Sartre acusa Baudelaire, que, aos nossos olhos, deve torná-lo grande. A partir daí, as coisas explicam-se – em negativo.

Deixemos as palavras enterrar as palavras, o mal-entendido enterrar o mal-entendido. É sempre surpreendente constatar como, desde há um ou dois séculos, se lê mal os poetas. A «vaga das paixões» romântica passou por aí, descendente directa, também ela, das mais turvas de entre as fumaradas que enegreceram a lâmpada das Luzes. Os olhos embaciados de sentimentalismo, as brumas sobre os lagos, as sombras nocturnas importadas da Alemanha – e mal aclimatadas às nossas latitudes – não fizeram mais do que prolongar o erro, favorecer a ilusão de óptica. A Revolução iniciou, perpe-

tuou a pior das confusões, entre a razão política e a ditadura da emoção. Pode-se, de uma vez por todas, tomar 1789 e as suas sequelas por uma espécie de crise de nervos aumentada por um crime passional – um regicídio que se transforma em parricídio original – donde decorre de seguida, logicamente, um surto de embrutecimento mortífero, de delírio legal, de bacanal de sangue, que (tal como o século XIX, de que descende em linha recta) apenas poderá procurar a sua impossível legitimação na fuga para a frente, na corrida para o abismo. Napoleão, esse homem em fuga, esse meteoro que atravessa o tempo como uma bala de canhão – e que, no fundo, foge de si mesmo na conquista, depois na derrocada –, constitui a consequência fatal da Revolução, ilusoriamente ornada de pompa, de púrpura, de louros, num teatro de operações militares cujas nuvens de fumo são punhados de pólvora lançados aos olhos. Teve aliás a lucidez de um dia o confessar, quando afirmou a Caulaincourt: «Eu *sou* a Revolução Francesa!»[6] Ele *seguia*-a, certamente – ao memo tempo que *era* a Revolução – apenas ele a encarnava e a continuava... De resto, apesar das ilusões, os regimes que se seguiram, não obstante todos os esforços, não conseguirão restaurar o que quer que seja: não consistirão em mais do que uma colecção de experiências impossíveis, entrecortadas por crises ou revoluções. A verdade é que as bases, os fundamentos, já aí não se encontram. Tudo desliza sobre um grande vazio, sobre uma ausência essencial: a de Deus, de que se prescinde em silêncio, e que se acaba por achar muito cómodo inscrever na lista dos subscritores ausentes. De resto, uma vez que falamos de literatura, esta ausência digna de louvor motivará muitos postulantes ao título supremo, prestes a reescrever a história do mundo e os dois Testamentos em pedagógicos alexandrinos, e ela encorajará um bom número de bizarros heresiarcas, fundadores, «em nome do povo», ou do «bem comum», de seitas barrocas, no seio das quais lhes será fácil fazerem-se passar por Messias dos tempos modernos... Sabemos que este género de delírio megalomaníaco constituiu a ideia fixa de Augusto Comte. Poder-se-ia encontrar facilmente motivos de embirração do mesmo género no pai Hugo, posando de Moisés regressado do exílio e portador das tábuas da Lei junto dos republicanos terceira versão de 1875; antes de parecer uma encarnação de Deus Pai, na opinião de gerações de laicos enraivecidos que talharam para eles mesmos uma espécie de Evangelho desmesurado nas perversas contorções metafísico-socialístico-delirantes e os quilómetros rimados de *La Fin de Satan.*

Com Baudelaire, justamente, o mal-entendido começa, se ficamos apenas por uma leitura superficial, a leitura de «primeiro grau», da sua obra. Encontra-se ainda aí um dos efeitos, um dos danos do romantismo (que passará o seu facho de tenebrosos contra-sensos, de magia negra, de passes magnético-retóricos do dia-a-dia aos surrealistas, irrigando, por seu inter-

médio, todo o século XX com os mais perigosos contra-sensos e absurdos). Folclore, imagética, anedota, considerados como os fundamentos de qualquer arte poética: com estes três vícios de intenção e de forma, os descendentes dos cabeludos de colete vermelho de 1830 esquecerão que (como dirá Mallarmé, para escândalo dos seus confrades parnasianos) «a poesia não se fabrica com factos», ainda menos «com ideias», mas «com palavras.»[7] Restituir este «sentido mais puro às palavras da tribo», isto ressoa fundo, como uma declaração de intenção mais espiritual do que estética: para o autor de *Coup de Dés*, trata-se de reatar com a encarnação original do Verbo Criador e é, também da mesma forma escandalosa, remeter para a sua vã retórica, para a sua palavrosa vacuidade de sonho vazio, todos os manipuladores do discurso, do sermão e da lição de moral generalista, que bateram o terreno, desde a geração dos activistas revolucionários, todos, pequenos advogados no caminho do fracasso judiciário, tornados oradores de tribuna, embriagados e excitados pelo próprio fluxo da sua inesgotável logorreia, enfeitando os seus apelos ao assassínio ou os seus delírios utopistas como uma dissertação académica de aluno esforçado.

Sem dúvida, também há a música; a das palavras... Mas a música também é uma arte rigorosa e, longe de ser uma vaga improvisação de sons, ela é, segundo a definição de Stravinsky «matemática feita carne».

É, pois, necessário darmo-nos conta de que do ponto de vista do seu autor, o Carnaval satânico, o provocador «*grand-guignol*» de *roman noir* que encontramos em múltiplas passagens das *Fleurs du Mal* não constituem de modo algum o essencial. A blasfémia de Baudelaire, quando acontece que jorra repentinamente o seu jacto de lava, não é uma pose, uma provocação gratuita. Ele não é inconsciente, tampouco inconsequente, é tudo menos inocente. De resto, nada é inocente no paraíso infernal das *Fleurs du Mal*. Seria demasiado simples que o vício e a virtude fossem o resultado de uma fisiologia isenta de contradições, ou de uma química pura de qualquer mistura. O escândalo, em Baudelaire, não está onde o designaram os censores zelosos e os magistrados imperiais demasiado bem-pensantes, que condenaram o seu livro aos limbos. Não se encontra na pintura das seduções do mal, no prazer da licenciosidade e do vício complacentemente, metodicamente expostos à luz do dia. Encontra-se, sim, na mensagem das profundezas que sobe e finalmente explode como uma bomba, em cheio nesses meados do século XIX assente sobre as suas construções idealistas, sobre as suas certezas ideológicas, vindas directamente da grande barrela, da grande lavagem de almas e de cérebros da Revolução e, preparando estas, as tão mal designadas Luzes.

Musset (depois de Chateaubriand) tinha-se contentado, um pouco superficialmente, em fazer remontar o drama e o pecado «original» ao ateísmo de

Voltaire («Dormes contente, Voltaire, e o teu hediondo sorriso/Volteia ainda sobre os teus ossos descarnados?»)[8]. Chateaubriand tinha enxergado mais longe, acrescentando Rousseau às suas listas negras, e afirmando, nas *Mémoires d'Outre-Tombe*: «Com esta palavra *Natureza*, a civilização perdeu tudo.»[9] O que visa certo, e que nos esclarece, retrospectivamente, sobre o sentido de que se revestirá o apólogo do *artifício*, para Baudelaire, panegirista de todas as modernidades e servidor do culto do *Ange du Bizarre*. Aí, onde Rousseau e os idealistas do «progresso» pressupõem o perigoso fantasma do «estado de natureza» (considerado como «pureza», como «bondade», quinta-essência do homem), Baudelaire opõe o contrário e não vê na idolatria «natural», ou «naturista», mais do que um cómodo meio, justamente, de *desnaturar* o essencial: a *natureza do homem* e a condição humana; identifica nela um pretexto hábil, visando substituir um perigoso e crédulo optimismo na *Humanidade* (palavra que ele detesta) por uma lúcida meditação sobre a desgraça da Queda, as vias da Redenção, e o eterno problema do mal. Nem boa, nem má, a natureza é, aos seus olhos, não um pretexto para conjecturas «filosóficas», mas uma misteriosa, uma vasta e divina evidência que convém não tomar como refém de especulações intelectuais ou ideológicas, mas decifrar, como se fosse um livro que encerrasse nas suas páginas qualquer segredo sobrenatural. Nada de falso pretexto edénico, conscientemente (e cientificamente) desviado, a fim de retirar o essencial e alimentar a esperança num possível retorno da idade de ouro, do acesso a um paraíso, não prometido para o além, na eternidade, mas para aqui em baixo, segundo uma milenarista datação. Nada de culto da Mãe Natureza tutelar, deusa benfazeja ou Diana mamuda de Éfeso, cujas «grandes leis de harmonia universal», os planos concertados de acaso e de determinismo substituíram comodamente a Providência divina – e cujo império desculparia o homem de não ter quaisquer contas a dar ou a registar, quanto à sua responsabilidade ou à sua consciência. Sentimos, aliás, o maior desprezo possível por aquilo que o seu século recuperou (intencionalmente) do rousseauismo, nas afirmações «contranatura», proclamadas e reivindicadas, alto e bom som, do Baudelaire que deixa cair a frase: «O fruto, para mim, começa na compoteira»[10], «Só gosto da água captada das bordas do poços ou das pedras dos canais»[11]; o Baudelaire que, numa carta definitivamente descontrolada, expedida de Bruxelas como se fosse um último ajuste de contas, finalmente confessa: «Pede-me versos para o seu pequeno volume, versos sobre a natureza, não é verdade? Sobre os bosques, os grandes carvalhos, a verdura, os insectos – o sol, certamente? Mas sabe perfeitamente que eu sou incapaz de me enternecer com os vegetais... Jamais acreditaria, escute bem, que *a alma dos deuses habita nas plantas* e, ainda mesmo que habitasse, preocupar-me-ia bem pouco com isso e consideraria a minha como tendo um preço muito superior à dos legumes santificados.»[12]

Baudelaire irá muito mais longe do que os seus predecessores na crítica e na condenação desses intelectuais (rousseaunianos e voltairianos à mistura) que abandonaram a solução católica (ou, pelo menos, espiritual, religiosa) do problema das origens e dos fins. Ele desmascarará a sua perigosa impostura, desvendando as suas intenções escondidas, tendo em vista as consequências da sua doutrina, com a bagagem, não somente de *poeta* mas também de pensador. Pergunta-se por que razão é que ele insistiu com tanta obstinação com Poulet-Malassis para levar a cabo o projecto da sua antologia literária dos «pequenos mestres» do século XVIII, e sobretudo para incluir nele, além dos libertinos, até mesmo dos pornográficos anteriores a 1789, os «iluminados» que, de resto – com excepção de Sade, o que não constitui um acaso –, são muitas vezes os mesmos. Que interesse encontraria ele (o único do seu tempo, antes que os Goncourt se debrucem seriamente sobre o assunto) a vasculhar o lado secreto e tenebroso deste século dito das Luzes, cuja opinião comum, tendência *Bouvard et Pécuchet*, ou *Dictionnaire des Idées Recues*, apenas pretende perpetuar a parte pretensamente «razoável», «humanista» e «positiva»? A verdade é que, por detrás da crença no futuro radioso e na assunção terrestre, *universal* do homem privado de transcendência, ele vê o mal em acção, com todos os seus prestígios, com o seu cortejo de ilusões e de ilusionismos. Discerne aí um charlatanismo suspeito, a escamoteação de um prestidigitador que pretenderia fazer desaparecer num chapéu a pomba do Espírito Santo e tirar de lá, em sua substituição, estranhas alegorias ou artefactos, mais próximos do *homonculus* faustiano sonhado por Goethe, ou da criatura do Doutor Frankenstein, transformado em pesadelo por Mary Shelley. Analisa aí a derrocada, a *catabase*, o processo de exorcismo, a bruxaria em acção, o aparelho das duvidosas metafísicas, dos magnetismos mesmerianos: toda esta obscura mecânica dos fluidos e dos instintos que, através da doutrina de um Swendenborg, as iluminações dos martinistas, as convulsões sobre o túmulo do diácono Páris, desembocarão (passando pela estranha ligação político-mística de Robespierre e da «santa» Catherine Théot) nos transes colectivos de 1848, nos êxtases socialistas dos seguidores de Saint-Simon, nos duvidosos sincretismos de Michelet e de Auguste Comte, nas *tables-derviches* de Guernesey, ditando a Hugo quantidades enormes de alexandrinos pré-colectivistas... até mesmo nos sangrentos *sabbats* da Comuna. À guisa de explicação destas curiosidades, que o levam, em perfeita consciência, a debruçar-se como um Dante moderno (ou como o seu «irmão espiritual» Edgar Poe), sobre o abismo dos infernos, Baudelaire lançará esse osso a roer aos críticos e aos espectadores, sempre atreitos a iludirem-se ante a clarividência dos inspirados, a satisfazerem-se com fórmulas e explicações prefabricadas, a conferirem razões clínicas à fé: «Cultivei a minha histeria com paixão.»[13] Com esta designação de doença

de anfiteatro (que em breve dará notoriedade à Salpêtrière de Charcot), ele contentará, e está ciente disso, um século apaixonado pelas categorizações e etiquetagens que, como Renan na sua memorável e sintomática *Vie de Jesus*, tenta reduzir a graça à anedota, a «loucura da Cruz» à razão positiva, o mistério da Paixão ao materialismo histórico... (ou, justamente, conviria dizer, ao materialismo *histérico*?).

Com Baudelaire, as boas almas devotas da bem-pensante apelidada «de esquerda» caem das nuvens. Meter o nariz em *Fusées*, em *Mon Coeur Mis à Nu*, é descobrir uma evidência que deixavam entrever ao leitor atento alguns vislumbres, aflorando entre as linhas de *Fleurs du Mal*; ao mesmo tempo que quando se trata de um dos maiores *enchanteurs* «das letras francesas» estamos a lidar com esse poeta que Verlaine qualificou de «*maldito*, porque *absoluto*», com um moralista severo, da têmpera dos mais lúcidos visionários, dos mais intransigentes metafísicos e dos mais intratáveis *médicos da fé*. Um certo puritanismo intelectual, irrigado pela nova língua do «politicamente correcto», ofusca-se hoje, tal como antigamente a virtude dos burgueses de 1857, diante da verdade nua e crua expressa por certos aforismos, cujo tom exasperado visa apenas (oh!, quão salutar) retalhar os lugares-comuns, despir na praça pública as ilusões com que a sua época se deleita. Tudo passa por aí e, afinal de contas, o pretensioso, o pomposo, o pontificante século XIX encontra-se despido, apontado, como no conto de Andersen, pelo dedo cruel, impiedoso da criança que exclama: «O rei vai nu!» E o poeta acrescenta: «Ele está nu, e nem sequer tem, como a Verdade, a desculpa de ser belo.» Um Juvenal sem contemplações que percorresse as áleas das Granjas de Port-Royal, um Suetónio sem concessões em sotaina de *Monsignor* ultramontano: Baudelaire é efectivamente isso, no seu século, de que ele literalmente não suporta o optimismo absurdo, a cegueira criminosa, a demissão espiritual, de que não suporta nem a fealdade, nem a falta de graça que se toma por gravidade, nem a aparência de comiseração bem-pensante e puritana, contrafeita e compassada que pretendesse fazer-se passar por uma expressão de pensador.

Ninguém mais do que ele, o esteta absoluto, o *dandy* reivindicado, está, no fundo, distanciado da gratuidade estéril da arte pela arte, à qual se quererá, demasiado facilmente, reduzir a sua estética. Aí, onde Gautier, perfeito romântico de formação e de origem, homem e artista do seu tempo, que terá integrado a «morte de Deus» (substituída, tendo a natureza horror do vazio, pelo culto absoluto da arte), será significativamente qualificado, segundo as expressões da dedicatória de *Fleurs du Mal*, de *perfeito mágico*, Baudelaire, ele, terá como objectivo ser, no sentido forte do termo, um verdadeiro alquimista. Não, desta vez, para se divertir ingenuamente com passes de ilusionista com a matéria e sonhar, como outrora Cagliostro, com desenca-

lhar as finanças do Reino fabricando, no fundo das caves da Bastilha, moeda falsa de troça ou de sonho, mas para efectuar, na linguagem, e com as palavras, uma verdadeira operação de purificação quinta-essencial – poderíamos mesmo dizer de *transubstanciação*, apta a redourar o brasão do símbolo e a devolver à linguagem o seu divino prestígio de Verbo.

Quem, de entre os seus contemporâneos, dos seus leitores, verá (raros são os que se revelam suficientemente perspicazes para o compreender) quanto a própria língua de Baudelaire nada deve ao empolamento «romântico» mas que, ao contrário, ela é tão seca, precisa, concisa como a de Chamfort, Laclos, Rivarol e, antes deles, dos grandes clássicos do século XVII? Sainte-Beuve e Proust são os primeiros que pressentirão, na escrita de Baudelaire, essa qualidade que a liga, pela sua estrita observância da forma, na sua concentração retórica do *sentido*, ao mais puro classicismo «de antes da queda» (se é que assim se pode dizer) – sendo a queda, neste caso, a «revolução romântico-semântica» que «colocou o barrete vermelho no velho dicionário». Sainte-Beuve, em primeiro lugar, com a sua falsa e dissimulada ingenuidade, perguntará ao «*cher enfant terrible*»: «Por que motivo é que os seus versos não são antes escritos em latim ou em grego? Mesmo no horrível, possuem esse tom preciso e precioso do antigo.»[14] Seguidamente, Proust, que escreverá no seu prefácio a *Tendres Stocks* de Paul Morand, tomando como exemplo a «peça condenada» intitulada *Delphine et Hippolyte*: «Alguns versos deste quadro de vício exprimem a mesma pureza que os alexandrinos de Racine [...] Mais uma vez, com Baudelaire, o classicismo da língua parece aumentar em proporção da licenciosidade das imagens.»[15] O «*cher vieux mauvais sujet*» Barbey d'Aurevilly, que entre todos foi o «seu semelhante, o seu irmão», terá dado sobre esta questão o seu ponto de vista definitivo de católico e de moralista atormentado, também ele, pela dilaceração das almas e fazendo de malabaristas da linha do coração sobre o fio da navalha, entre Graça e condenação: «Baudelaire é um Blaise Pascal, atormentado pelas angústias e pela inquietação do nosso tempo.»[16]

Contra isso, porém, existe o remédio da Graça, a profunda certeza de que a Verdade foi dita, uma vez por todas, e traduzida, legada, através da mensagem das Escrituras. Sem reserva, definitivamente, Baudelaire *acredita* nisso. Porquê? É assim: para ele é impossível, inconcebível, não acreditar nisso. Querem a prova dessa fé? É-nos dada através de um grito da mais áspera sinceridade, lançado no período mais agudo do sofrimento e da *crise*. Encontra-se na carta que escreveu, por volta de 1847, a Ancelle, para lhe anunciar que, tendo-se-lhe tornado a vida insuportável, tomou, racionalmente, em sua alma e consciência, e depois de ter pesado bem a gravidade desta resolução, a decisão de acabar com tudo. «Vou matar-me, desabafa ele (bem ciente do irremediável pecado que, aos olhos da religião, pode constituir uma morte

voluntária, tal como ele a encara) *porque acredito na imortalidade da alma e porque eu espero...*»[17] Não se trata de palavras de um homem que está a brincar, que se diverte com o seu elegante *mal du siècle*, como um pequeno Werther que tomaria o suicídio pela mais *fashionable* das últimas elegâncias na moda. Não vemos aí a pose sentimental de coração seco, repentinamente assaltado pela orgia das lágrimas, aquela, por exemplo, dos heróis desta *Nouvelle Héloïse* (que tanto perturbava Robespierre e o jovem Bonaparte), em que Saint-Preux e Julie parecem querer, em todas as páginas, fazer transbordar o lago Leman com os seus excessos de lágrimas... Não é nem a confissão de um cobarde, nem o suspiro frio de um desses desencantados *fin de siècle*, acrescentando ao tédio e ao «*mal du siècle*» a lucidez glacial da análise intelectual – um daqueles que Barrès designará pelo nome espanhol de *desengaños*.

Com efeito, se queremos desencantar o verdadeiro Baudelaire, esse cujo rosto faz um esgar menos de blasfémia ou de condenação do que de desprezo e de repugnância por esse «estúpido século XIX» que Léon Daudet estigmatizará – impõe-se que não o procuremos apenas nas *Fleurs du Mal*. Ainda que seja insensato não considerar (por mais excepcionais que sejam a sua qualidade literária e a sua importância puramente *poética*) esta «obra-prima» mais do que uma «compilação de versos». Nenhuma das jóias que a compõem foi gratuitamente talhada, ou encastoada; além da delicadeza artística do cinzel, cada uma delas exibe os entalhes mais emocionantes da própria existência. O estilo morde nelas como ácido. Cada peça apresenta-se-nos tanto como uma demonstração de arte como um despojo de carne e de vida, ainda que completamente impregnada de sangue da sua dilaceração. E, se as *Contemplations* são chamadas por Hugo «as Memórias de uma alma», as *Fleurs du Mal* mereceriam a denominação de «Breviário de uma consciência».

Mas, sobretudo, temos *Fusées*. Há também *Mon Coeur Mis à Nu*. Há até, se sabemos lê-las e decifrá-las para além do panfleto de circunstância, todo o conjunto de notas de passagem sobre a Bélgica, provindas dum tonel semelhante, ou de um tinteiro semelhante, cheio de amargo vinagre e fel – de um vinagre e de um fel de cuja época (e os homens dessa época) vos teria constrangido a provar o amargor embebendo uma esponja, colocada na ponta de uma lança, ou de uma pena. Nestas obras não concluídas, a intenção «autobiográfica» é clara – deliberada. O que o autor de *Fleurs du Mal* pretende realizar é a anti-*Confessions* de Rousseau. Aí, onde, como bom cidadão de Genebra atacado de calvinismo, não repugnava ao autor de *La Nouvelle Heloïse* a exibição pública, Baudelaire, por seu lado, levará até às últimas consequências a arte inaciana do exercício espiritual. Este católico romano, que não cessará, orgulhosamente, com uma espécie de desafio, de se reclamar como tal, não acredita que expor a roupa suja em público seja suficiente para se lavar, em alma e consciência, de todas as faltas e de todos os pecados. É-lhe necessário o confessionário,

o instrumento da Graça, da Redenção, no respeito pelas celestes hierarquias. Não é por isso que ele deixará de amar este barroco flamengo, descoberto na Bélgica (a única coisa que, aliás, o seduzirá em Bruxelas e depois em Namur), que do ponto de vista da história, da estética e da moral subjacente, designará, muito logicamente e correntemente, sob a expressão de «estilo jesuíta». Casuísta atormentado e lúcido, Baudelaire sente, sabe que, entregando-se desta maneira, «todo nu, todo cru», se expõe antes de mais ao olhar e ao julgamento de Deus e não à mera curiosidade do seu público. Não se colocará, complacentemente, em cena, como o faz Rousseau, por meio da anedota (de resto mais ou menos escabrosa). Assim que o perigo da autobiografia desponta, ele muda de assunto; este «miserável monte de pequenos segredos» não tem nada a ver com a moral e menos ainda, a seus olhos, com a dignidade da arte e da literatura. A «solidão» do passeante Rousseau cheira a mofo, a roupa duvidosa do celibatário (quem disse, maldosamente, — Montherland ou R. Peyrefitte – que, semelhante ao condescendente e hipócrita narcisismo ostentado por Gide no seu *Journal*, ela evocava «o fundo da urina num bacio»?). A solidão de Baudelaire é um exílio voluntário. Ela respira o ar rarefeito, a pureza ardente das alturas. É o desamparo do condenado, ou o eremitismo do santo, não tendo, em todo o caso, nada dessas tibiezas que, dizem, Deus vomita. Anuncia e prefigura os ferozes aristocratismos nietzchianos: ela é uma eleição desesperada, um elitismo concebido, vivido e suportado como uma incoercível vocação, um irresistível determinismo, uma inevitável fatalidade. O seu «discurso do método» – método espiritual – constitui uma dissecação praticada sobre si mesmo, sem falsas aparências, nem anestesia. O que ela visa mostrar não é o homem completamente nu: é o espírito, a consciência, cortados, esfolados vivos. Desta vez, será o nu o esfolado. Aqui está uma obscenidade de que a púdica virtude, o enraivecido puritanismo dos revolucionários não seria capaz de tolerar a audácia; sobretudo se o processo de esfolamento, para além de despir o corpo das falsas aparências do seu invólucro carnal, chega também ao ponto de escorchar a pele da sua alma. Com o seu olhar de crítico a que nada escapa (sobretudo os bastidores *morais* da estética e as paradas espirituais da arte), Baudelaire viu o lado macabro dos corpos nus «heróicos» de David, esse grande criador de imagens comprometido (até ao ponto de se vangloriar, em 1792, de ter votado o regicídio), ilustrador, em pintura, da nova moral cívica pregada e ensinada pela Revolução. Ele avaliou, pelo que são e por aquilo que pretendem exaltar, estes quadros onde o *pathos* substitui a expressão, onde a ênfase empola o sentimento, até o elevar aos limites do monstruoso, onde os corações e as almas parecem gelados sob uma camada de verniz de carnes polidas como o mármore. Em vez de exaltarem (como era o caso em Homero e nos Gregos em geral) a divina imperfeição do herói, a sua fraqueza, contraponto indissociável da sua coragem, em vez de se emocionarem com

a brecha na sua couraça, os ideólogos de 1789 propuseram, para modelos inumanos (no sentido em que são privados de humanidade), esses «grandes corpos lívidos, agitando-se numa luz de morgue ou de anfiteatro»[18]: encarnações de uma virtude asseptizada, de um imperativo moral empertigado, de um dever de cidadania constrangida.

As considerações estéticas de Baudelaire também nunca são anódinas, nem tampouco descomprometidas. Ele toma mais do que a sério a sua responsabilidade de cronista dos diversos *Salons* – e com razão: «A crítica», afirmará ele, «diz respeito a cada instante à metafísica»[19] (consideração que prolonga e alarga as palavras de Stendhal: «A pintura não é mais do que a moral construída.»)[20] Convém ainda (e é o caso de Baudelaire) jamais confundir «moral» com «lição de moral» (como o romantismo confundiu demasiadas vezes «idealismo» com «ideologia»). O seu culto das imagens não equivale a idolatria. A seus olhos, a imagem simplesmente não *representa*. Não se contenta em ilustrar. Num sentido mais consistente (ainda uma vez: teológico), ela constitui uma emanação da *presença real*. Não dá, unicamente, a ver: ela *encarna*. A partir daí, pode-se facilmente descortinar a obsessão intelectual e estética que Baudelaire fixará sobre Delacroix – e a obstinação com que não consentiu, mesmo contra o seu próprio desejo, em reconhecer as indiscutíveis virtudes artísticas de Ingres. Visualmente, ele não seria capaz de se contentar com a probidade da linha, da perfeição formal, caras ao mestre de Montauban. Quanto ao que mascaram, sob o olhar de Baudelaire, os vernizes, os drapeados, a pureza harmoniosa do gesto e da pose!... Ingres confessa tudo, em Dampierre, quando pinta na parede da galeria, para o duque de Luynes, a sua grande máquina de *L'Âge d'Or*: descendendo de David e do seu neoclassicismo «realista-terrorista», o pintor fomenta um sonho perigoso de humanidade perfeita, de humanidade reconciliada com a natureza, de «paraíso reencontrado»... Tudo coisas que Baudelaire não pode conceber, sabendo muito bem onde vão dar. O sonho do «homem ideal» é o começo de todos os totalitarismos. Enquanto, em Delacroix, ele vê o homem caído, o pecador, reconhece o drama atormentado de cores violentas e de trágicos claros-escuros que a vida constitui. «Eis um artista», escreverá ele, «que não receia mostrar, sob a carne, as sombras da decomposição, ou seja, mostrar-nos o homem tal como ele é.»[21]

Não nos enganemos: não se trata de preocupação de *naturalismo*... Mas preocupação de Verdade. O que para um cristão significa outra coisa completamente diferente.

Sabe-se que todo o empenho das Luzes consistiu, justamente, em suprimir o homem enquanto indivíduo (até mesmo em o erradicar), em nome, vago e generalista, da *Humanidade*. A lei do colectivo contra o indivíduo: foi esta a ambição, confessada ou não, consciente ou não, dos redactores

da *Encyclopédie* – e também de todos os idealistas (depressa ultrapassados pela ideologia), que elaboraram e redigiram os discursos obscuros da sua alquimia às avessas, entre os anos de 1730 e a consumação de 1789. O Homem, até então, cheirava ainda excessivamente a homem, quer dizer, aos seus humores, a suor; ele trazia ainda consigo o fedor do cadáver que viria a ser, o odor da putrefacção das carnes: tudo o que recordava a sua perecível, corruptível e corrompida condição de pecador. Uma humanidade finalmente corrigida dos seus defeitos devia ser desembaraçada dessas infantilidades, purgada do *humano, excessivamente humano* do pecado original, esta mancha ancestral, indigna do mundo ideal, da sociedade do futuro, em que a própria morte já não seria vencida por Cristo, mas pela ciência...

Os carrascos de 1793 não foram eles, também, fervorosos higienistas? A guilhotina não era, ela própria (segundo as palavras dos filantropos que propuseram o seu uso a Luís XVI), um «progresso» no humanitarismo, um benefício na «suavização» da aplicação da pena? «Ao contacto da lâmina afiada do cutelo, o executado não acreditaria estar a sentir», afirmavam eles sem se acharem ridículos nem monstruosos, «mais do que o sopro delicioso de uma corrente de ar sobre a sua nuca.»[22] Quanto tempo, conforto e precisão foram ganhos! Parece um sonho, e antecipam-se os pesadelos sobre as razões enlouquecidas destes Estados todo-poderosos, que pretenderão estabelecer, pela força e pela autoridade, para todos os seus cidadãos, este «melhor dos mundos» pretensamente «puro», limpo, asseptizado e igualitário, tornando a existência inviável e o planeta inabitável.

Tal como Sade, Baudelaire fartar-se-á de rir, e muito amargamente, destas lágrimas de crocodilo que se vê assomar aos olhos dos carrascos filantropos ou dos executores de massa, exterminando o seu semelhante em nome do recto direito, segundo os arcanos de um irreal e abstracto «bem» comum, assim como de uma «necessidade», comodamente qualificada de «superior». Um e outro, o autor das *Fleurs du Mal* e o deste outro acerto de contas anti-rousseauniano que é *La Philosophie dans le Boudoir*, juntam-se a fim de «cortar» (se é que ousamos dizê-lo!) sobre a questão da pena de morte. No que respeita a este ponto «delicado», Baudelaire continua a constituir também um enigma para as almas ingénuas e para os moralistas do dia-a-dia sentimental, dispostos a ofuscarem-se, desde que se descuide o tom do rasteiro sermão humanista, para ir ao encontro da elevação metafísica do debate. Entre vítima e carrasco, Baudelaire vê imediatamente o que está em jogo – para lá da simples comédia «social» da designação do «bode expiatório» e da expiação colectiva. Por detrás do ritual, ele vê o sentido religioso do acto que, como escreverá, «exige a plena consciência, a perfeita adesão espiritual e o perfeito consentimento de um e do outro dos protagonistas do papel que têm na economia da Providência.»[23]

Ora, ainda aí, a Revolução, com os seus massacres planificados, as suas execuções em massa, empobreceu a simbólica da execução capital. Transformada numa pantomima macabra, pobre «representação», ela perdeu, por isso, a sua razão, o seu sentido sacrificial, a sua dimensão metafísica, a sua justificação mística. Ver-se-á que Joseph de Maistre, um dos «mestres de mal-pensar» (a pensar contra a evidência burguesa da sua época) de Baudelaire, uma dessas «guardas-avançadas», desses «faróis» espirituais que o ajudarão a testemunhar contra as Luzes, não dirá algo diferente sobre o assunto. Também aí, a Revolução terá acelerado as coisas. Não se tornou a morte a coisa mais abstracta do mundo? A igualdade diante dos fins últimos das antigas *danças macabras*, que exprimia o sentido religioso de uma parábola, foi mudada pelos terroristas republicanos em direito de condenar e exterminar sem julgamento, em nome de um comunitarismo «cidadão», onde qualquer indivíduo vale pouco mais do que o seu peso intermutável de carne humana. A guilhotina, «máquina de igualizar» (e de fazer tombar o intolerável orgulho das cabeças que sobressaem), é o instrumento, entre todos os outros, que simboliza a instauração da morte em cadeia, da morte industrial – de que o século XX fará um tão prolífico uso. Eis que já se perfila o taylorismo do extermínio, que será a razão de ser, a razão, ao mesmo tempo «pura» e «prática», de todos os totalitarismos estabelecidos em nome da liberdade, na turba dos «generosos» (e gerais) «princípios de 89», tão facilmente transformados em terrorismo do ano II. Todo o empreendimento do século XIX ratifica este vasto projecto de asseptização do humano, de negação do homem, em nome (muito cómodo, porque muito vago) da Humanidade. Ela junta-se ao sentido escondido da questão fundamental, que somente (como que por acaso) Sade tinha, antes de Baudelaire, sabido trazer à luz do dia. Apenas ele, o autor de *Justine*, que os terroristas e os autores dos massacres da liberdade de 1793 terão por principal preocupação (porque a sua libertinagem de espírito realmente *livre* provoca desordem no quadro da Virtude exterminadora) de enviar imediatamente para o calabouço, sem qualquer outra forma de processo, fora capaz de ler Rousseau nas entrelinhas e entre as suas lágrimas de carrasco sentimental. Qualquer democratização – mesmo a do suplício – faz perder todo o sentido a este aristocratismo de que Baudelaire e Sade se reclamam: condição do homem superior, do espírito livre, onde se trocam permanentemente os papéis, onde se é alternadamente vítima eleita entre todas e carrasco predestinado. Ambos libertários, libertinos («libertarianos», dir-se-á hoje), são condenáveis, imediatamente e por antecipação, por todos aqueles que, a fim de contribuírem para a «libertação» do Homem, pretendem limitar, até mesmo aniquilar, a liberdade responsável do indivíduo.

Nesta tomada de consciência, ou melhor, nesta «revelação» a si mesmo do que era preciso pensar da Revolução e do século que ela estava em vias

de engendrar nas convulsões, Baudelaire teve um iniciador único, que foi Joseph de Maistre. Encontrou nele o que procurava – o que já sabia. A reflexão de Maistre sobre o sentido providencial do cataclismo de 1789 constituiu uma indispensável pedra de toque. Quando este designa a Revolução Francesa como «fenómeno essencialmente, de uma ponta a outra, satânico»[24], Baudelaire fica imediatamente atento. Isso vem ao encontro do que tinha observado nas barricadas de 1848, quando definia a «volúpia da sublevação» como «Satã, completamente desenfreado, neste instinto do assassínio que é o natural do homem.»[25] Que a história esteja submetida à razão superior da metafísica, que se possa avaliar um acontecimento ocorrido no tempo humano com a medida da teologia, deixando de falar unicamente de «acaso» e de «determinismo», mas de Providência, eis o que o interessa, eis o que desencadeia nele uma súbita «cinestesia» intelectual. Como Poe ou Wagner, na esfera estética, Maistre fala-lhe; faz ressoar nele, até aos seus ecos mais secretos, as «profundas avenidas da sua sensibilidade». Confirmando o que a sua consciência de cristão lhe fez entrever, proporciona-lhe a demonstração lógica de uma intuição comprovada, a explicação daquilo de que ele já suspeitava: que o seu século e a sua época estão profundamente *interessados* na derrocada dos valores e das leis – interessados, no mesmo sentido em que ele se refere a George Sand erigida em parangona da histeria da *bondade* colectiva que se apossa do século, interessada em «não acreditar no Inferno». Muitas almas caritativas censuraram a Baudelaire, como se fosse um crime, as carradas de insultos que ele despejou sobre a autora de *Lélia*. Mas, segundo o seu ponto de vista, Sand, inesgotável pregadora da fraternidade universal, a cabeça e os sentidos desnorteados pela sua ânsia de amor, «escutando apenas o seu grande coração bondoso» sem discernir quais as intenções obscuras que inspiram esta generosidade militante, confundindo a desordem dos sentidos e as vertigens dos seus vapores socializantes, os desfalecimentos de alcova e a embriaguez revolucionária, não encarna ela, por si só, a deusa Razão dos robespierristas, tornada louca, correndo, de saias levantadas, simultaneamente a aventura «literária» no *boudoir*, a acrobacia passional na alcova e os tiros pelas ruas? O Diabo, como Júpiter, enlouquece aqueles que quer perder. Ora, a «loucura» de Sand é a possessão deste corpo perdido, desta alma transviada, deste coração desvairado por uma estupidez superlativa, enorme – *hénaurme!*, tanto mais prejudicial quanto ingénua, inspirada por essas mesmas «boas intenções» de que, segundo se diz, o Inferno está cheio; estupidez manifesta, próspera e orgulhosa de si mesma com *total boa-fé*, que é também a dos seus contemporâneos, de que Baudelaire não suporta a devoção destituída de espiritualidade, a cegueira complacente ante as esperanças rasteiramente terrestres, a prática de uma caridade aviltada em vago humanismo, o exercício de uma fé reduzida à utopia social e ao compromisso político.

É certo, Baudelaire (que, decididamente e de qualquer forma, não acredita na bondade intrínseca da natureza humana) chega a mostrar-se *mau* e, mais frequentemente ainda cruel (embora não o seja sem remorso e sempre com conhecimento de causa). É verdade, mas à força de dor humana, de empatia humana não retribuída; pelo excesso de uma caridade que o preenche completamente, mas que ele sabe esvaziada de objecto (porque *incompreendida*, até mesmo *deslocada*), em face de uma humanidade que, bem mais do que ele mesmo, renunciou a toda e qualquer qualidade humana; quer dizer, renunciou a todo o sentido religioso, a todo o sentido do sagrado, a todo o hábito, a toda a aptidão para a elevação espiritual. Ele apercebe-se, por algumas transferências, por alguns deslizamentos perversos de uma categoria para outra, de que a «modernidade» empobreceu a representação do mundo ao laicizá-lo. A introspecção, esse exercício espiritual, não terá sido substituída vantajosamente pela *psicologia* pela maior parte dos seus confrades escritores? Da mesma forma, à religião substituiu-se uma credulidade bem mais perigosa – quando não é propriamente risível – e que Baudelaire é um dos raros a avaliar pelo que ela é: um obscurantismo dominador, que não deixa ao homem qualquer latitude, qualquer liberdade, qualquer das tábuas de salvação que o catolicismo lhe estende, através das suas virtudes teologais da fé, da caridade e da esperança. Hugo, sob os seus Niagaras torrenciais de alexandrinos, sob o seu Himalaia de vaga religiosidade «humanitarista» e «progressista», terá parecido afogar, arrastar ou esmagar, à primeira vista, todas as contradições, abafar todas as dissidências, fazer calar todas as vozes do século que, em vez de murmurarem, na sua esteira, o sermão indiscutível da sagração do Homem, discordaram, no meio deste concerto de boas intenções e de optimismo simplório. O pai proscrito de Guernesey não cessou de inventar, para seu uso e para o de uma «Humanidade» em relação à qual se empenha em alcançar a felicidade (ainda que contra a vontade dela e sem consultar a sua opinião), trindades de substituição, ao gosto do «Liberdade-Igualdade-Fraternidade» de 1789 (a seus olhos, divisa fundacional de qualquer digno e «moderno» catecismo).

Entretanto, Baudelaire escarnece e chora, como um exilado da província, repetindo para si mesmo os versos «terríveis» (porque *verdadeiros*) desse Byron que, tal como aconteceu com ele, foi «satanizado» demasiado fácil e injuriosamente: «The Science is never the human Happiness/ And the Tree of Life is not the Tree of Knowledge.»[26] Enquanto Hugo imagina coisas sobre «dias de amanhã que cantam» (e que, bem entendido, cantarão ao ritmo dos seus alexandrinos), Baudelaire cava o abismo, na tentativa esgotante que ele concebe para sondar os rins, as almas e os corações. Para este «inimigo das leis», nada mais estúpido do que esta compota de bons sentimentos e de utopia cientista, que ele ouve continuamente ser agitada pelos moinhos de orações do «clã Hugo», os amigos e a família do autor dos *Misérables*, que

encontra em Bruxelas. Tanta ingenuidade pretensiosa com intenções sociais excede-o; de tal maneira que a palavra «fim» estala, numa carta expedida do hotel do Miroir, depois de um desses serões em que Adèle e os seus comensais, imitando o esposo e mestre, que permaneceu na sua ilha, pedem à almas do outro mundo das mesas giratórias para justificarem, numa confusão de ideias, a invenção do caminho-de-ferro, o socialismo esotérico-erotomaníaco daquele que com propriedade é chamado *Père Enfantin* e o projecto de «educação universal» das massas, que deve fazer tombar «as últimas bastilhas da ignorância, do fanatismo e do obscurantismo»[27]: «Eu sei que tenho pelo menos tanto génio quanto Hugo [...] e sei também que nunca serei tão idiota como ele!»[28] Baudelaire disse tudo e não seria capaz de melhor o exprimir do que neste tom, escandalosamente, como é seu hábito. De resto, abstém-se de emitir esta opinião em público. Suspeita que seria imediatamente amordaçado – quem sabe? lapidado; no seu tempo, é bem mais incómodo, diria mesmo perigoso, colocar de novo em causa a vulgata legada pelos continuadores de Voltaire e de Rousseau do que lançar um escarro sobre a Santa Face. Pensarão talvez que estamos a exagerar? Para avaliar até que ponto, pela simples *presença* no seu século, pelo que essa presença podia *testemunhar* contra os seus contemporâneos, pelo que ela transtornava as suas obstinadas certezas, Baudelaire conseguiu excitar o seu ódio irreprimível, é suficiente extrair algumas pérolas de um artigo publicado em 1867, no jornal socialista *La Rue*, em que Jules Vallès oferece uma descrição particularmente significativa de uma visita que fez, no seu quarto de dor, ao moralista fulminado de *Mon Coeur Mis à Nu*: «Havia nele algo de padre, de velha e de cabotino. Era sobretudo um cabotino. Burguês de nascimento, representou durante toda a sua vida os Cabrions macilentos; deixou aí a razão, o que não admira: não se brinca impunemente e tão descaradamente como ele o fez com determinadas leis fatais que não se devem suportar cobardemente, mas que também não se devem desafiar. [...] Ah! Não tinha valido mais viver simplesmente de um trabalho conhecido, como um simples mortal, do que correr atrás das rimas estranhas e dos títulos fúnebres! Equivalia a mostrar que não se era possuidor de um nariz suficientemente comprido para empreender semelhante campanha à data em que Baudelaire a começou.»[29]

Pela pena do revolucionário profissional, do herdeiro convencido das *Folies-Dramatiques* de 1789, é todo o século XIX, com os seus antecedentes «filosóficos», as suas fontes claras ou obscuras, a sua genealogia de preconceitos, o seu sistema de imperativos categóricos, que fala, acusa, condena sem apelo nem agravo. É o procurador do Comité de Salvação Pública de 1793 que lança o anátema a mais de 70 anos de distância, aquele que a tribo designou por bode expiatório. «Salvação Pública» – salvação do povo

– salvação da sociedade que se lança, *como um só homem*, sobre o infractor, o agitador. O socialismo, o bem comum, o comunismo, é sem dúvida também, sem dúvida *sobretudo* isso: pela voz de um só acusador, toda uma massa indiferenciada, toda uma colectividade ligada pelo mesmo crime fundador, a mesma impostura original, a mesma mentira consentida, toda uma comunidade unida pelas mesmas cegas certezas, que se vinga, designando para vítima aquele que ousa desmontar as referidas certezas, desmascarar a impostura, revelar o crime, trespassar a mentira à luz do dia.

A continuação do requisitório esclarece-nos melhor ainda, a confissão é completa; e, de novo, compreende-se claramente onde querem chegar, através de Vallés, todos os advogados da *má causa* – designada como a única que é paradoxalmente a da defesa da verdade, do bem, do progresso, das Luzes e da liberdade: «É que, vede bem, esse fanfarrão de imoralidade, era no fundo um religioseco, e de modo algum um céptico; não era um demolidor, mas um crente; não era senão o crédulo de um misticismo apatetado e triste. [...] Satã era o diabrete fora de moda, acabado, que tinha imposto a si mesmo a tarefa de cantar, adorar e benzer! Porquê então? Mau momento, este século, para os biblistas de sacristia ou de cabaré! Época risonha e desconfiada a nossa e que a descrição dos pesadelos e o espectáculo dos êxtases não conseguem por muito tempo fazer parar.»[30] Subestimar o Diabo! Foi este o «grande jogo» (que se pode, naturalmente, entender em sentido ocultista) do século XIX – e que já era a principal preocupação dos pensadores que lhe prepararam o terreno, antes e após a linha de partilha do sangue de 1789. Maistre, Bonald não foram os únicos a decifrar algo do «código da Besta» nos acontecimentos revolucionários. Não escrevia já Cazotte desde 1791, do outro lado da Mancha, ao seu confrade romancista Mathurin Lewis, famoso inventor do «romance negro» inglês, e precursor de Edgar Poe no género do horror fantástico: «Se desejais ver a que excessos se pode entregar o homem quando se deixa invadir, sem saber, pelos prestígios do Demónio, vinde já instruir-vos em Paris.»[31] Sobre isto, o século de Baudelaire lançará um pudico véu, pois não quer nem *ver* nem *saber*: o homem do século XIX não pode tolerar ter acertado as contas com Deus para se pôr a acreditar no Diabo, ele insiste, desde o tempo das Luzes, em ostentar a pose desses espíritos fortes, demasiado astuciosos para que lhes preguem a partida e a tomar o ar de quem diz: «Vamos lá, estamos entre pessoas demasiado sérias para dar crédito a essas infantilidades.» Aí também, Baudelaire, lucidamente, explicar-lhe-á (em vão!) o seu erro, pondo-o de sobreaviso: «A suprema astúcia do Diabo é a de fazer crer *que não existe*.»[32] E Deus sabe que o Diabo conseguiu alcançar os seus fins com quase todos os «grandes homens» a quem a pátria reconhecida galardoou com um bilhete gratuito para a entrada póstuma na sua morgue oficial (esse Panteão cuja cúpula empolada evoca irresistivelmente o osso descarnado

de um crânio), com todos aqueles que «fizeram» o espírito enciclopedista, em seguida a Revolução, finalmente o século XIX: tragicomédia-farsa em três actos para marionetas de que o Poder das Trevas se ocupa em puxar os cordelinhos, num grande vudu da Luz, do progresso e do ateísmo desenfreado; todos esses, de que se pode enumerar a coorte: Voltaire o deicida, Rousseau o eco-depurador, Hugo o social-necromante e, sempre, a «mulher Sand», a pior, a verdadeira possessa com «enorme bom senso» e «enorme bom coração», todos esses, enfim, de que Baudelaire não poderá e não quererá voltar a ouvir falar, sem que a indignação lhe suba aos lábios com a espuma de um espasmo de asco, no seu quarto solitário de Bruxelas, entre duas tomas de pílulas de mercúrio, ou de poções barrocas de cocções de líquen – tratamentos recomendados por médicos que, no seu caso concreto, tinham acabado por desistir de prescrever... («pelo diagnóstico», escreve ele a Poulet-Malassis, «*eu dou*, como se costuma dizer, *a minha língua aos cães*.»)[33] E que remédio deste mundo (ele bem o sabia) teria podido tratá-lo, quando o seu mal provinha dessa estranha desgraça que era a sua: possuir uma alma e ocupar-se em cuidar dela?

«Seja», parece dizer Baudelaire, «uma vez que assim o querem, eu sou Expiatório!», para parafrasear a Palavra crística, ele murmura para si, em si mesmo, a suprema fórmula de aceitação: «Senhor, nas Vossas mãos me entrego.» Já não tendo nada mais a perder aqui em baixo (sabe que, para ele, as coisas essenciais só poderão decidir-se noutro lado, no plano que Maistre designa por o das «Leis não escritas»), por que motivo se privaria ele, de ora em diante, de *dizer tudo*? Para enterrar o cravo e concluir sobre o «caso Hugo» (que, tendo apenas reduzido as *Fleurs du Mal* à expressão e à aparição de um «novo frémito» na literatura, prova ao seu autor que não tinha sabido ler coisa alguma, nem tampouco apreender a verdadeira qualidade *moral* e *espiritual* do seu livro): «Conheço», acrescenta Baudelaire numa outra carta datada de Bruxelas, a propósito de uma dedicatória virgiliana de que lhe fez mercê o signatário dos muito recentes *Châtiments*, «os subentendidos do latim do senhor Hugo. *Jungamus dextras*, isto não significa somente *apertemos as mãos*, mas unamo-las, *a fim de trabalharmos juntos* para a felicidade *da Humanidade*. O que Hugo não sabe é que não quero saber para nada dessa *Humanidade*, assim como do destino que lhe podem dar!»[34]

É certo que as generalizações são mais fáceis do que o estudo caso por caso; reside aí tudo o que separa o humanitarismo sem rosto daqueles que compram dois cêntimos de boa consciência em troca de um saco de arroz, e a caridade que compromete em luta corpo a corpo, não com uma longínqua, ideal e fantasmagórica ilusão de homem, mas com o seu *próximo*. É individualmente, caso por caso, que Baudelaire, esse psicólogo investido da função de confessor e de director de consciência, toma os seres e circunscreve os caracteres. A utopia de uma «natureza humana» universal

parece-lhe uma miragem perniciosa. A generosidade beata, a solicitude zelosa dos humanistas fazem-no bocejar de tédio... a ponto de o obrigarem a dizer (em contradição absoluta com as ambições bem terrestres de todos os senhores Prudhomme e os senhores Homais que atravancam a época): «É certamente bem odioso ser um *homem útil*...»[35] a lucidez convém-lhe mais: no fundo, ela constitui o seu verdadeiro martirológio de eleição: tem essas pontas, esses gumes cruéis que levam o exame de consciência até à cirurgia das almas sem anestesia, e à confissão até à operação com o bisturi. Se lhe bastasse limitar-se, como os seus colegas, a fazer rimar versos, a desenvolver figuras de retórica, em dispor em ordem de marcha e fazer avançar, em passo acelerado, grandes exércitos de «esquálidos alexandrinos» – por muito sublimes que sejam –, Baudelaire seria apenas um homem de letras. Ora, ele é também um *homem do ser*. A sua moral consiste em fazer suar a sua tinta, como se sua sangue, como se transpira o suor de angústia de todos os *Lama sabact'ani*». A verdade não o interessa se não for desesperada ou terrível: bem menos concebível, com o seu olhar entontecedor e petrificante de Medusa, que a pálida e desbotada deusa de sorriso triste sonhada por Renan, num dos seus excessivamente raros momentos de inquietação.

Aos *perdita tempora*, aos tempos terríveis da «modernidade» desenfreada, da fuga em frente das paradas crescentes de desordem, de demolição das ordens estabelecidas ou de destruição dos usos e leis ancestrais, os depositários da tradição depressa são acusados de desvio – quando não é mesmo de heresia. A este respeito, Baudelaire pôde muitas vezes parecer *estranho*, estrangeiro para numerosos fiéis do seu próprio campo, e ele, que, simbolicamente, irá tombar, fulminado pela apoplexia, ao pé do púlpito esculpido da igreja de Saint-Loup de Namur, numa pose de orante petrificado pela Graça, enganou muitas vezes, quanto às aparências da sua devoção, até os oficiantes da sua capela. Ousemos uma explicação: a excentricidade pela qual Baudelaire se distingue – até à cãibra – não é ela, no fundo, sustida pela vontade de se «colocar àparte», de se «retirar para o deserto» ainda que estivesse no meio do mundo, e de se afastar dos seus próprios irmãos de eleição, a fim de se entregar sozinho, como um santo eremita, ou um místico, ao exercício intenso, perigoso, integral da sua relação com Deus; e não confessou ele, em dois versos das *Fleurs du Mal*, esta tentação que antes dele partilharam Pitágoras, o pagão, ou o cristão São João da Cruz: «Quero, para compor castamente as minhas éclogas/Viver só, perto do céu, como os astrólogos?»[36] O sentido das provocações de que ele tem o costume é, todavia, suficientemente claro para que estas não possam ser qualificadas de actos gratuitos. Em Bruxelas, em plena Bélgica enraivecida de anticlericalismo e de «livre pensamento» (ele escreverá: «*prêtrophobe*» (*padrófobo*), antes de atribuir declaradamente ao «bárbaro Nerviano» costumes «*prêtrophages*»

(*padrófagos*!), este bizarro paroquiano tomará, ao dirigir-se ao escritório, e ao exibir o seu missal, a volúpia que saboreia um matador a espicaçar o furor bovino da estupidez cornúpeta. Terá compreendido que choca menos fingir-se (como confessa ter feito) «pederasta», «parricida» ou «informador de polícia» do que alardear-se «jesuíta», ou simplesmente católico praticante. O burguês do século XIX, já disposto a engolir todas as provocações e imposturas que o seu descendente directo do século XX ingerirá, está pronto a digerir o que quer que seja incluído no registo do inconsumível, do inqualificável ou do absurdo, somente Deus *não passa*, e fica-lhe retido no estômago. A farsa é boa, e a *blague*, por ser «um belga» é, apesar de tudo, desoladora – e ela não teria, de maneira alguma, feito rir Victor Hugo, que achava por bem, na mesma altura, pedir desculpas a Michelet de ter sido tentado, depois da morte de Léopoldine, a procurar conforto na religião, e de o ter testemunhado nas *Contemplations* com uma quadra (aliás comovente) intitulada: *Escrito aos pés de um crucifixo*, que «deixou muitas pessoas mergulhadas na inquietação» (sic): «Vós que chorais, vinde a este Deus, porque ele chora./ Vós que sofreis, vinde a ele, porque ele cura./ Vós que tremeis, vinde a ele, porque ele sorri./ Vós que passais, vinde a ele, porque ele permanece.»[37] A justificação deste «desnorteamento momentâneo» pelo seu autor merece, aliás, que se extraia dela os pedaços mais suculentos: «Aquele de quem eu quis falar, não é o Deus Jesus Cristo, de que se servem os padres que importunam a inteligência e ferem os cérebros, servindo-se do crucifixo como de uma massa. É o Jesus, o homem e o revolucionário da Galileia, que foi condenado ao suplício pelos sacerdotes do seu tempo. [...] E mais do que nunca eu repito convosco: o inimigo é o *Infame* que é preciso continuar a esmagar.»[38]

Baudelaire, pelo menos, jamais se permitirá o exercício que consiste em dar garantias ao espírito do tempo, entregando-se a este género de desonrosos «pedidos de desculpa», que lembram simultaneamente as loucas sessões de auto-acusação às quais os métodos expeditivos do Tribunal Revolucionário e a arte da tortura psicológica de Fouquier-Tinville chegavam a constranger os detidos mais inocentes de qualquer crime, mas que não deixaram de cheirar ao bafio da autocrítica obrigatória, tal como foi praticada em Moscovo na época alta das purgas estalinistas. Léon Bloy, outro grande transviado num século sem nome e sem fé, acabará por afirmar um catolicismo tornado suspeito aos seus próprios irmãos católicos, pelos excessos de intransigência tanto *literal*... como «literária». À força de não sublinhar senão as contradições ou as imoderações de toda e qualquer conduta, omite-se demasiado facilmente o essencial, que, ele apenas, deve importar ao olhar de um director de consciência: o traçado geral de uma linha de vida espiritual, a constância e a firmeza de um compromisso que, por falhar em

numerosos pontos, nem por isso deixa de continuar firme, inabalável, ao longo de uma existência. Era, portanto, excessivamente tentador, no caso de Baudelaire, minimizar o escândalo da fé, referindo-se a heresia. Encaremos de frente a questão: Baudelaire herético? Admitamo-lo, mas então, como Bloy também é «herético» (e sobre o fundo estritamente canónico da ortodoxia da interpretação do dogma, sem dúvida, haveria aí mais a censurar ao autor das imprecações de *La Femme Pauvre*, do que ao autor das *Litanies de Satan*); mas se eles assim são, um e outro, é porque estão *ao revés*, não do catolicismo, mas da Igreja do tempo deles e, digamo-lo, especialmente da Igreja galicana desses tempos que, perturbada pela estrita e salutar impassibilidade que Roma se obstina em demonstrar no meio da tormenta, ainda traumatizada pela violação que os revolucionários fizeram da sua independência, constrangendo o «clero blasfemo» ao comprometimento, consente – acreditando absolutamente conciliar-se – em ceder cada vez mais terreno ao inimigo. Os três estados mais dignos, aos olhos de Baudelaire (antes que o sejam também segundo a opinião de Nietzsche): o poeta, o padre e o guerreiro apenas têm sentido em ser, em manifestar-se, em encarnar como tais numa sociedade de ordem e de hierarquia, fundada, não sobre a *Comédie Humaine* das precedências sociais, mas sobre uma organização aristocrática. Chegar-se-á ao ponto de dizer: *teocrática*? Na verdade, a «loucura da Cruz» é tão deslocada, tão intolerável – diria mesmo tão inadmissível – quanto a loucura da arte, num século em que não é à maneira de palavra vã, nem de gracejo, que Baudelaire denominará os homens do seu tempo de inventores da iluminação nocturna das cidades com claridades melancólicas e lívidas do gás: «assassinos de luares». Ao mesmo tempo que a lua, eles assassinaram o sonho, o espírito, a alma dos seres e das coisas. Estrangularam o imaginário, os prestígios do invisível, que constituem o alimento de toda a criação. Sem poesia, como dar testemunho daquilo que está *para além*, daquilo que permanece Verdade indiscernível a olho nu? E, afinal de contas, não é a arte um sacerdócio que compromete tanto, e de modo tão paradoxal, no extremismo do «ir até ao fim», na exigência de um Absoluto sem concessões, quanto o «*credo quia absurdum*» de Santo Agostinho?

Tal como a dos místicos, a concepção que Baudelaire cria para si do tempo é, antes de mais, não linear. Ela recusa, por conseguinte, vergar-se à doutrina «positiva» (que se tornará *positivista* com Auguste Comte) do «sentido da história». Adivinha, evidentemente, que é ainda por um dos seus retorcidos e favoritos passes de magia que os novos ideólogos, purgadores de religião sob todas as formas, substituíram ao dogma católico do «fim dos tempos» – do Apocalipse – aquele, «laico e obrigatório» da «marcha do Progresso». E é justamente porque bem farejou a impostura desta manipulação que lhe causa náuseas este culto, esta idolatria de subs-

tituição, que pretende impor, de maneira totalitária e indiscutível, a fé nos benefícios da técnica e da mecanização generalizada. Um dos *morceaux de bravoure* de *Fusées* (Baudelaire chama-lhe um *hors d'oeuvre*) desenvolve esta crítica visionária do futuro das sociedades ocidentais. Para se defender e troçar delas, Baudelaire de súbito toma o tom de «profeta» (afirma, no entanto, para desviar o assunto, que avalia o grotesco desta postura – tem sem dúvida em mente não cair no mesmo ridículo que Hugo, afectando ares importantes de proscrito de *bouche d'ombre*, «escutando Deus» e as mesas falantes, empoleirado no seu rochedo). O texto em questão é um dos fragmentos mais desenvolvidos desta colecção de «pensamentos», o que prova até que ponto Baudelaire (que sempre pretendeu não saber «manter as distâncias», nem no romance nem no discurso teórico), arrastado repentinamente pela sua santa cólera e pela sua indignação, encontra-se de súbito inspirado pelo seu assunto. Este «quadro de humanidade futura» é de uma perturbadora, incomoda presciência. Através do excesso de materialismo, de consumismo, Baudelaire anuncia aí o regresso iminente de uma barbárie «dotada de todo o conforto moderno», fundada sobre um comunismo da estandardização mercantil e da superprodução (Drieu La Rochelle resumirá a ideia, único a discernir, na sua época, que o capitalismo apenas constitui, nem mais nem menos, um «socialismo do consumo»). E, para terminar – na descendência directa da célebre profecia, na qual Cazotte entrevia, como consequência da Revolução, as idades futuras da humanidade –, anuncia uma espécie de «reino dos objectos», sobre uma terra desértica onde o homem terá sido reduzido a nada, entregue à sua porção negligenciável de nada. Não haverá senão Nietzsche para ousar descrever este «último homem» (que os optimistas sonham, no seu tempo, como uma espécie de Prometeu sem cadeias, ou de Lúcifer reconciliado), sob as miseráveis aparências daquilo em que bem poderia ter-se tornado, no final de um século XX fértil em imposturas: um insecto saltitante num deserto: à escolha, mosca pousada sobre uma carcaça ou larva agitando-se sem cauda nem cabeça, dentro do túmulo. Baudelaire que, paradoxalmente, inventa a expressão de «modernidade» (ou, pelo menos, lhe teoriza a «nobreza» estética) recusa, tanto na sua concepção do tempo, da história, como na arte, «o movimento que desloca as linhas». Este contemplativo não sonha senão com a inércia: «ordem, calma e volúpia». Completamente ao contrário desta humanidade de agitados que, desde 1789, põem o seu empolamento retórico de tabeliães apanhados pela doutrina, a sua energia de arrivistas do «progresso», a debaterem-se, a excitaram-se, a manifestarem-se em altos gritos, discursos e arengas, com grandiosos e «belos» gestos de moinhos de vento, na construção dos «mundos melhores» e outras «sociedades futuras». Esta barulheira, esta agitação (associadas ao

estrépito da industrialização que a acompanham) incomodam Baudelaire, tal como serão a causa da *migraine* de Nietzsche. Elas infligem a tontura, comunicam a vertigem. Sensações que o poeta experimentará, que suportará, aliás *fisicamente* – como um místico de quem a carne se transforma na placa sensível da alma, o espelho estigmatizado da vida espiritual.

O debate entre atracção e repulsa pela existência e pelo «mundo» – típicas de uma alma imbuída de religiosidade –, a «dupla aspiração» entre Céu e Abismo, entre prazer do «frémito novo» e o regresso a si mesmo na meditação, explode em Baudelaire. Em primeiro lugar na ambiguidade de atitude em relação ao mundo real, às seduções do universo sensível e às aparências visíveis (fascínio e rejeição ou, como dirá mais asperamente: «Volúpia de viver e, ao mesmo tempo, horror da vida»).[39] Mas quanto mais vai contracorrente, em *reacção*, mais se evidenciará a sua ruptura com esse século saído do «crime original» de lesa-divindade e de lesa-espiritualidade de 1789; e mais ainda se amplificará (antes de se reduzir, sintomaticamente, à última blasfémia: «*Cré-nom!*»[40]) em invectiva, em tiro de barragem sem descanso, em chuva de grosserias, uma saraivada de raiva declarada. Ela atinge o seu apogeu hiperbólico, nesta obra inacabada, onde se diria que o insulto já não tem tempo de recuperar o fôlego que se devia intitular à escolha: *La Belgique Déshabillée* ou ainda *Pauvre Belgique*!, e de que não nos sobram, completos, mais do que os implacáveis «poemas» de circunstância de *Amoenitates Belgicae*.

O segredo, disse-se muito pertinentemente e fez-se notar, consiste, para decifrar o sentido escondido desta impiedosa crítica, em que se leia: «O homem do século XIX» em vez de o «Belga». Neste sentido, a Bélgica está situada, como a Polónia do Père Ubu de Jarry, «em lado nenhum», quer dizer, em todo o lado. E Bruxelas poderia ser também uma outra qualquer metrópole em vias de vertiginoso desenvolvimento e de hipertrofia industrial, tal como é, por ordem do imperador e pelo trabalho do barão Haussmann, a Paris de Napoleão III. Aliás, Napoleão III! Também aí, sobre o «caso» do príncipe-presidente, que será de bom-tom, segundo o pensamento já «único» dos republicanos desse tempo, denegrir e designar como o mais inapto e inepto dos tiranos políticos, Baudelaire será o anti-Hugo, o contraditor precioso, único da «vulgata» vermelha (perpetuada até aos nossos dias). Ele analisa, aliás, muito bem as razões rasteiramente materiais (onde a ambição desiludida se mistura com um verdadeiro ressentimento contra um homem de que um dos primeiros actos de chefe de Estado é o de afectar de novo essa «arrecadação das glórias republicanas» que é o Panthéon, laicizado à força por Louis-Philiphe e reinvestido, pelas macabras saturnais dos desvairados de 1848, ao culto de Sainte Geneviève) que motivam o ódio do proscrito de Guernesey contra Luís Napoleão,

o sobrinho transformado em «Napoleão, o pequeno». Todavia, viu-se, a política quase não interessa Baudelaire, por pouco que concorra para «alimentar as conversas de café», diz ele. É a título completamente diferente que Napoleão III desperta a sua curiosidade. A palavra-chave é deixada numa outra carta a Ancelle, enviada da Bélgica, em que Baudelaire pede que lhe façam chegar às mãos determinada obra «onde o autor desenvolve, dizem-me, a ideia que tenho sobre a aventura desta interessante personagem que é o Imperador. Para mim, como sabe, a minha impressão é a de que há em Napoleão III algo que eu qualificaria de *providencial*.» Alguns anos mais tarde, Bloy dirá o mesmo e encarará as coisas sob um ponto de vista semelhante – desta vez a propósito do «destino manifesto» do tio – na sua *Âme de Napoléon*. Aliás, Baudelaire teria, sem sombra de dúvida, aplaudido essas obras do «irmão mais novo», onde a história é encarada como uma emanação terrestre do plano divino e onde os desígnios imperscrutáveis do Céu incarnam nos acidentes da tragédia ou da epopeia. Ainda uma outra vez, isso vai muito mais longe do que os *Châtiments*, onde o sopro panfletário se contenta em gastar-se num unívoco e maniqueísta acerto de contas, ao nível dos acontecimentos, e onde Hugo (que a posição pouco incomoda) se coloca no lugar do Deus Vingador de quem não receia usurpar o lugar, a fim de outorgar diplomas de mau comportamento ao regime que lhe causa náuseas.

Nada pior do que um homem do sistema – se é que não se trata de uma arte com intenções, ou com pretensões ideológicas... Hugo nunca fez outra coisa e, a este título, acabará por encarnar, para Baudelaire, todos os lugares-comuns mais blasfematórios de um século cuja vocação «pós-revolucionária» foi a de tudo recuperar, de tudo *desnaturar* e de mentir para melhor enganar sobre a falsa «pureza», o falso «desinteresse» das suas intenções. Esta intolerável «aldrabice sobre a mercadoria», chocá-lo-á, uma vez por todas, não somente porque atenta contra a sinceridade moral do artista, mas sobretudo porque, acabando por corromper a arte, ela insulta, por essa mesma via, a Verdade: «Desde então, tudo o que eles podem amar na literatura tomou a cor revolucionária e filantrópica. Shakespeare é socialista. Nunca o teria suposto, mas que importa! Uma espécie de crítica paradoxal tentara já travestir o monárquico Balzac, o homem do trono e do altar, em homem de subversão e de demolição. Nós estamos familiarizados com este género de trapaça.»[41]

E, encerrando definitivamente as suas contas com a herança de 1789: «Segundo o *crescendo* habitual das turbas reunidas, vai-se celebrar Jean Valjean, a abolição da pena de morte, a abolição da miséria, a *Fraternité Universelle*, a difusão das Luzes, o *verdadeiro* Jesus Cristo, *legislador dos cristãos*, como se dizia outrora, vão-se erguer brindes a M. Renan, etc. a todas essas estupi-

dezes próprias deste século XIX em que temos a fatigante felicidade de viver e onde, segundo os imortais princípios de 1789, cada um está, ao que parece, privado do direito natural de escolher quem quer para amigo ou para irmão!»[42] Ninguém se despede melhor. Não se poderia dizer melhor que a moral, a condição do artista *que se respeita* constituem um exigente aristocratismo, incompatível com as garotadas filantrópicas, o bazar humanitário e o denso vinho tinto dos banquetes republicanos. Não seríamos capazes de melhor aconselhar, contra o socialismo conquistador, a massificação comunitária, laica e obrigatória, a barafunda das *Fêtes de la Concorde* e outras bacanais republicanas da *Fédération*, a salvação na fuga para dentro de si mesmo: onde estamos em boa companhia – frente a frente com Deus e com a nossa consciência.

Os poetas são sempre vítimas das revoluções: os que tentam salvar nelas a cabeça perdem aí o seu tempo, a sua alma e também a sua honra. Para Edgar Poe, Baudelaire comporá este epitáfio que vale para a sua própria pessoa: «Ele terá sido o seu próprio sacerdote e o seu próprio Deus»...[43] Tal como o cantou o grande músico do *spleen* Henry Purcell, sobre os versos imortais e desencantados de Katherine Phillips: *O! Solitude, my sweetest rest! O! Solitude, my highest Joy!* Por isso ainda, Baudelaire prefigura Nietzsche que, também ele, em plena crise de civilização e de *transmutação dos valores*, tentará inventar para o homem «superior», para o artista, para o pensador, o refúgio (ou o compromisso salutar) de uma nova «santidade»: aquela que encontrará na total submersão de si mesmo na sua obra criadora, através de uma reclusão espiritual oposta em tudo às vãs pressas, ao estardalhaço ensurdecedor, à trepidação bárbara do mundo do seu tempo, onde o cavaleiro de indústria substituiu o bravo cavaleiro das canções de gesta. Também por isso, semelhante ao solitário de Engadine, ao fulminado de Turim, Baudelaire é, mais do que nunca, *moderno* – o nosso eterno contemporâneo. O facho da sua lucidez rasga as nossas próprias dúvidas e ilumina com uma luz singular o campo de ruínas e as coortes da humanidade perdida que o século XX, digno continuador do seu primogénito, deixou atrás de si. Com boa razão, escreveu-se que depois das *Fleurs du Mal*, «a arte poética não podia definitivamente «revestir-se das mesmas cores.»[44] Para além desta consideração puramente estética, é mais do que nunca necessário ouvir e tomar pelo que ela é a palavra que Baudelaire nos legou e que vibra e ressoa, por detrás das palavras, pelos interstícios desta poesia. Ela toma lugar ao lado dos maiores que, de Hesíodo a Goethe, passando por Dante, não foram poetas sem serem também profetas.

PIERRE EMMANUEL PROUVOST D'AGOSTINO,
Escritor

X

BARBEY D'AUREVILLY E A REVOLUÇÃO ETERNA

Para Jules Barbey d'Aurevilly, a Revolução Francesa, «filha de Satã»[1], é sismo, ciclone devastador que produz vazio em vez e em lugar do cheio, desordem em vez e em lugar da ordem: «[...] o turbilhão da Revolução varreu todos os direitos e os sinais que representavam esses direitos»[2], deplora o narrador de *L'Ensorcelée*. Contudo, outros sinais substituem-se aos precedentes: estigmas assinalando a ruptura ao mesmo tempo que a contestação desta ruptura. O protagonista do relato registado no romance, o abade Jéhoël de la Croix-Jugan, que tinha partido para combater ao lado dos *chouans*, arvora um rosto de beleza monstruosa, depois de ter sido duplamente desfigurado[3]:

> Nunca a fantasia de um estatuário, o sonho de um grande artista enlouquecido, teriam podido combinar o que o acaso de uma carga de bacamarte e o arrancar das ligaduras das suas feridas pela mão dos azuis tinham produzido sobre esta face, outrora tão divinamente bela que a comparavam à do marcial Arcanjo das batalhas[4].

E o tratador de gado Tainnebouy comentava:

> Era um massacre completo [...], mas esse *massacre* exprimia um tão implacável desafio ao destino que, se os olhos se afastavam dele, era quase como se os olhos de Moisés se tivessem desviado da sarça-ardente em que estava Deus! Com efeito, à força de ânimo, havia neste homem como que um deus mais alto do que a vida, e que parecia ter vencido a morte, resistindo-lhe[5].

Se o «massacre», que aponta para a decapitação, se transforma em relíquia gloriosa, é para atestar uma resistência que testemunha o pavor como sendo a recusa de um escritor remoendo sem cessar o impensável que todavia aconteceu, o cataclismo sangrento que se torna matéria de aprofundamento, romanesco e crítico.

Encontram-se de facto fragmentos e pistas apontando para a Revolução no decurso dos relatos, que enunciam os episódios, desenvolvem-lhes o que se lhes seguiu – designadamente a *chouannerie*[6] –, interrogando-lhe as conse-

quências[7], de um modo muitas vezes simbólico, de que a correspondência e os textos críticos exploram os dados de forma mais analítica: «O gigantesco acontecimento moderno que ainda absorve e perturba todos os espíritos contemporâneos»[8] alimenta a reflexão e o imaginário do escritor católico, convencido da necessidade de um poder forte e teocêntrico[9]. Em *Les Prophètes du Passé*, este último apela assim a uma autoridade, segundo ele, ideal na sua essência: «[...] a este respeito, apenas podemos considerar duas teses possíveis, a tese da Autoridade (que implica Deus) com todas as suas consequências, e a tese da Liberdade (que implica o homem sem Deus) com as consequências que lhe correspondem.»[10] Nesta óptica, «afastado Deus por um segundo, o caos retoma a cabeça humana.»[11] Ora, foi sem dúvida um mundo presa do caos que deu à luz a Revolução Francesa, essa parturiente deliquescente, ela própria provinda de uma origem mais vergonhosa ainda do que parece: «Como de uma mãe corrompida sai uma filha corrompida, marcada pelas pequenas e vis causas, ela permanece pequena e vil no seu espírito, nas suas instituições e nos seus homens, independentemente da grandeza das perversidades que inspirou.»[12]

Neste sentido, o descalabro revela-se definitivo: «Este vasto sulco de sangue que cortou em duas a história da França, e cujos bordos cada dia se afastam mais um do outro»[13], constitui a prova irrefutável. E se a cratera sempre cavada pela Revolução é considerada «ameaçadora»[14] é porque a erradicação de qualquer poder forte constitui fonte de desordem. A «história sem nome» relatada no romance a que dá o título, história privada, está duplamente situada num «fundo de montanhas, como na sombra de uma cisterna» e «no fundo de uma outra sombra que se sobrepunha àquela, que a tornava mais espessa e que era a sombra da cratera aberta repentinamente sob os pés da França.»[15] Explica-se assim a amplidão devastadora da história, em princípio inenarrável, aqui delineada. Na pequena sociedade de Bourg-Argental, o ambiente é, como em qualquer outro lugar, «de corrupção generalizada e de amolecimento que em breve tudo dissolveria e faria escorrer como lama o bronze antigo e sólido da França na fossa da Revolução.»[16] Explica-se assim a visita sacrílega que o Padre Riculf, capuchinho de passagem, inflige à jovem Lasthénie, que morrerá grávida em resultado das suas acções. O processo folhetinesco conduzindo o relato encontra-se aqui explícito: com a Revolução Francesa, «os infortúnios privados desapareceram por instantes, sob os infortúnios públicos»[17], comenta o narrador; mas dos estragos causados por esta perturbação histórica apenas se tornará aparente no romance a «misteriosa infelicidade doméstica» que esmagará as senhoras de Ferjol. Que a «febre pútrida» e o «delírio» que invadem a França se traduzam na lenta agonia de Lasthénie e que a «tragédia doméstica» constitua o espelho da tragédia nacional, que se desenrola em pano de fundo, coincidente, embora não descrita, não suscita qualquer dúvida. «Enquanto o sangue dos cadafalsos inundava a França, estes três mártires de uma vida fatal

não viam senão o que jorrava dos seus corações... Foi no decorrer deste esquecimento da Revolução esquecida que Lasthénie sucumbiu» ...[18], como é natural, num rio de sangue. Tragédia da desordem, *Une Histoire Sans Nom* é, quase um século após os acontecimentos, reflexão horrorizada sobre a história ou, antes, sobre este limiar, inominável, que a Revolução criou.

De facto, esta gera dispersão e desfiguração. Disso dá testemunho a descrição dos lugares no início de *L'Ensorcelée*, sob o signo da degradação: a abadia de Blanchelande, «uma antiga abadia que a Revolução de 1789 destruíra»[19], está em correspondência com os castelos «em ruínas ou abandonados»[20], numa paisagem de abandono, que em breve se reflecte no rosto desconstruído do padre-*chouan*. Neste contexto, não é certamente indiferente que a ruína do presbitério esteja «situada numa encruzilhada solitária em que seis caminhos desembocavam e se interceptavam em ângulo agudo»[21], configuração espacial que não deixa de evocar a guilhotina e a sua horrenda geometria, tornada símbolo terrível da Revolução.

No domínio romanesco, a brecha ocasionada pela Revolução Francesa não somente absorve, desloca e desmantela o que existe, mas gera ainda personagens impotentes ou satânicas, sobredeterminadas por múltiplos referentes mitológicos. A figura do Titã, ser volitivo e insurreccional encarregado aqui de restabelecer a ordem destruída, é, deste modo, votado ao fracasso: no início do romance *Une Histoire Sans Nom*, o narrador diz-se reduzido «ao estado de Titã esmagado.»[22] Ao contrário, em 1789, o abade Sombreval «tinha-se lançado vivo, como Empédocles, na cratera que iria vomitar a Revolução Francesa, e nem sequer conseguiram encontrar as suas sandálias de padre, na borda da cratera, morna e ameaçadora», em *Un Prêtre Marié*[23]. É como padre apóstata, «simultaneamente deicida e parricida»[24], que ele é apresentado e se não é tentado por um compromisso culposo na acção, tal como «outros padres apóstatas, cúpidos, corrompidos, que se esconderam nesse fosso de sangue e de lama – como Adão se escondeu, depois do seu pecado» –, a sua «natureza de sátiro»[25] encontra-se no entanto galvanizada. É ainda a Revolução que explica a metamorfose de Jéhoël de la Croix-Jugan: «Teria ele alguma vez abandonado o seu convento sem a perseguição que a Igreja sofreu?»[26], teria ele passado a ser partidário da realeza «em vez de emigrar», teria ele sobretudo «[executado] na sua pessoa o execrável crime do suicídio, que acabou com a vida do infame Judas»?[27] É portanto em figura satânica e simultaneamente de Caim que ele renasce alguns anos mais tarde. Para Barbey, a Revolução não se detém em 1789, nem em 1792, nesse «Paris de Marat, de Fouquier-Tinville, das cabeças espetadas nas pontas dos chuços, dos corações quentes e ainda palpitantes levados em ramos de cravos brancos.»[28] Ela prolonga-se na *Chouannerie*[29], cuja evocação faz surgir ao lado dos heróis realistas um conjunto de personagens diabolizadas, tomando os azuis a configuração

de uma hidra gigantesca em *Le Chevalier des Touches*, ou de animais predadores em *L'Ensorcelée*.

«Nada é mais difícil [...], nada é mais importante em qualquer especulação intelectual do que a investigação das causas, do que a penetração nas origens», afirma Barbey, registando a obra de Granier de Cassagnac, *Des Causes de la Révolution Française*, na *Assemblée Nationale* de 28 de Agosto de 1850 e de 21 de Janeiro de 1851. Todavia, é necessário interrogarmo-nos sobre a gestão de um fenómeno de que o escritor deplora, por metáforas interpostas, a perenidade funesta: «Semelhante a todas as grandes corrupções que é fácil abafar na sua primeira molécula envenenada, a Revolução semeou a vida tal como a tinha criado, e esta vida malsã, manchada, louca, germinou por todos os lados!», constata ele[30].

E antes de mais, não é verdade afirmar como Hippolyte Castille[31] – que, ele também, faz coro com «fatalistas da nossa geração [que] a sacralizaram, com a santa Ampola, levados por uma inevitável necessidade»[32] – que «desde toda a eternidade o universo foi criado tendo em vista a Revolução Francesa e a sua realização integral.»[33] Bem ao contrário, Barbey defende a tese inversa, lado a lado com Granier de Cassagnac:

> Contingente, tal como a ocasião que lhe deu origem, a Revolução Francesa, que é designada como um acontecimento com raízes eternas, e cuja horrível flor deveria desabrochar à hora anunciada e prevista, poderia muito bem não ter acontecido[34].

De facto, Barbey resume: «Cassagnac dá início à sua história questionando-se se a Revolução teria sido a consequência necessária de princípios que lhe preexistiam desde há muito no pensamento da humanidade»[35], e demonstra «a inanidade» da teoria segundo a qual ela teria tido a sua fonte nos escritos dos filósofos do século XVIII. Barbey, por seu lado, nega a esta toda e qualquer filiação intelectual, apoiando-se sobre os dados quase estatísticos fornecidos por Cassagnac demonstrando «que os livros dos filósofos não tinham sido lidos no século XVIII senão nos estratos mais elevados da sociedade, e que jamais tinham descido suficientemente às massas para aí se propagarem e as incendiarem». Deste modo, ele pode contestar «o carácter grandioso» da Revolução que, longe de nascer «de uma gestação secular nas entranhas do espírito humano», se vê desde logo impedir «a faustosa pretensão de ser uma ideia.»[36] Pior ainda, por uma funesta reviravolta genealógica, longe de ser filha da filosofia, a Revolução é preferencialmente «a mãe adoptiva dela», mas uma mãe desencaminhada, que a acolheu pela única razão de que, «durante e depois do seu triunfo, ela encontrou nas doutrinas desta filosofia um pretexto para os seus crimes e uma justificação

para os seus excessos.»[37] Ora, a Revolução, para Barbey, que faz a apologia do pensamento de Cassagnac, nem por isso é de essência popular: «O povo, de que tanto se falou, e que seria para ela um antepassado que, sem dúvida, valeria tanto como outro qualquer, esse povo deixou-se apossar pela Revolução, como nos deixamos apossar pelo mal, mas de modo algum o inventou.»[38] Em *L'Ensorcelée*, é uma plebeia, uma «boa mulher» isolada na sua cabana e que tem «o seu filho nos *chouans*», que salva o abade: «Era uma cristã a sério, uma mulher de um tempo bem diferente do nosso. Tinha conservado essa fé do carvoeiro que torna a virtude eficaz.»[39]

Para Barbey, foram alguns «cabecilhas culpados» que causaram o acontecimento e não «a massa do povo.»[40] É destes cabecilhas ou dos seus sucessores degradados que os romances tecem a lenda negra; no discurso dos azuis encarniçados contra o abade de la Croix-Jugan são recuperados nomes que, por si só, têm valor de viático: «os nomes funestos de Rossignol e de Pierrot, sobretudo deste último, esse Cacus cujas ferocidades possuíam a grandeza da sua força.»[41] Todavia, os cabecilhas nem por isso têm o estofo de autênticos chefes. Para o escritor, o poder ordenador assenta sobre uma hierarquia encarnada nos rostos da força, ele continua convicto de que «as nações [...] apenas existem por causa dos seus chefes.»[42] Ora, como sublinha Philippe Berthier, «Barbey aplica-se conscienciosamente em diminuir e aviltar as figuras que a lenda dourada revolucionária podia nimbar de heroicidade exemplar.»[43] Deste modo:

> Nem Danton, nem Robespierre, nem Marat [...] nem Mirabeau, esse Pitt falhado da monarquia francesa, que ressuscitou sem ele, nem ainda nenhum daqueles que talharam para si mesmos um pouco de renome na fama colossal da Revolução, foram personalidades livres, poderosas por si próprias, possuindo aquilo que investe os verdadeiros chefes [...], quer dizer, a autoridade incontestada de um comando[44].

Porque, em sua opinião, este povo, «este amontoado de homens» febril que se deixou contaminar pelas ideias dos «cabecilhas», ao contrário, conduziu e como que fez esses chefes aviltados que nem sequer merecem esse nome. Este vocábulo, sagrado para o escritor, constitui o objecto de uma transferência funesta que acaba por a privar de sentido: «É o povo que se arvora em verdadeiro chefe desta terrível campanha contra os princípios eternos das sociedades e contra Deus», concede ele a Michelet[45], o que equivale a dizer que qualquer hierarquia está desde então invalidada e que a noção se reduz à expressão de equivalentes grotescos e irrisórios. Barbey recusa, em consequência, o gosto de Michelet por aquilo que ele designa como os «despojos biográficos» na medida em que, a seus olhos, este últi-

mo falseia a história pelos «hábitos da idolatria pessoal»[46], engrandecendo assim figuras, segundo ele, de menor – ou antes, de mesquinha – envergadura. Ora, esta reflexão sobre os homens conjuga-se com a reflexão sobre as causas: «O reverso das cartas da história», afirma o escritor, «é uma sequência de biografias.»[47] Mas, precisamente, essas biografias, desmistificadoras como inversamente elas o podem ser sob a pena de Granier de Cassagnac, permitem compreender melhor a história:

> O Danton da História é um titã popular, horrível e simultaneamente sublime, o génio arrebatado da Força, um Capaneu monstruoso da *Carmagnole*, em que a imaginação dos historiadores triplicou a audácia porque, num dia em que não havia nada a recear, ele tinha repetido, com três brados, que ela era necessária. Ora, descobriu-se que, no fundo, Danton era um cobarde da pior espécie. Cassagnac dá-nos o relato das suas cobardias. Elas são infinitas.

E Barbey conclui, passando do particular para o geral: «O que falta a todos esses chefes da Revolução Francesa [...] é o melhor da personalidade humana: é o génio, é a fé, é o carácter.»[48] Assim, pois, teria sido possível evitar a Revolução, «uma das maiores catástrofes de desordem que jamais existiu»[49], tal como o são todas as faltas «imputáveis quer aos homens, quer às sociedades».

Barbey atribui assim uma «pequena» origem a um grande desastre: a Revolução Francesa, «nem providencial nem fatalmente lógica, nem filosófica nem popular»[50], explica-se mais pela fraqueza e pela degradação moral dos homens do que por razões propriamente políticas ou intelectuais.

Com efeito, a desordem provém não da «centralização imputada ao *Ancien Régime*», como assim sustenta, por exemplo, Tocqueville, mas sim de faltas acumuladas pelos Bourbons. «A Revolução Francesa apenas respeita aos últimos factos que a precedem, tal como o copo de água contém a última gota que o vai fazer transbordar!»[51], afirma Barbey d'Aurevilly. Em contrapartida, os «Bourbons, de Henrique IV a Luís XVI, não tinham compreendido nada do espírito cristão da França.»[52] O escritor denuncia a corrupção, a degradação dos costumes e o atentado contra a família cristã que essas faltas pressupõem, na origem de uma alteração da sociedade desde então abalada nas suas bases. A crítica da obra dos irmãos Goncourt, *Marie-Antoinette*, proporcionou-lhe a ocasião para desenvolver a sua teoria. «Quando a filha de Marie-Thérèse desposou o neto de Luís XV», a França, afirma Barbey, tinha «caído nas mãos de mulheres»: ora, «de todas», a mais vergonhosa era a «queda nas mãos das amantes». Para o escritor católico, o erro está nisso, encarnado pela instituição dos bastardos de Henrique IV

e de Luís XIV, e por Luís XV, «que elevou o adultério a Função, na pessoa de Mme. de Pompadour e de Mme. Du Barry». Ele conclui:

> Não receamos dizê-lo, reside aí o grande crime dos Bourbons, a mancha indelével que não poderá ser lavada pela sua grande glória. O adultério público destes reis muito cristãos, cujo exemplo atingia o coração da família e a apodrecia, explica mais, em nossa opinião, do que todos os erros da política, as desventuras desta raça brilhante e desafortunada[53].

Estes Bourbons, que «não são mais do que os «*Bourbeux*»[54], provocaram o enfraquecimento fatal da monarquia, a qual «perecia pela família e pelos costumes.»[55] Num tal contexto, somente Maria Antonieta, ao serviço de um desígnio eminentemente cristão, pensa Barbey, teria podido salvar o Trono ao restabelecer pela virtude a graça mas também a vivacidade, o direito da rainha e a nobreza da realeza. «Esta vítima real, que apenas ela poderá talvez impedir que Deus perdoe à Revolução»[56], transforma-se no símbolo de uma redenção incompreendida e entravada. Os romances fazem-se eco desta degenerescência: quando o escritor delineia a genealogia da sua heroína decaída, Jeanne-Madelaine de Feuardent, sujeita a desposar um comprador de bens nacionais, mestre Thomas Le Hardouey, ele evoca a crueldade e a libertinagem desenfreada de uma raça votada ao castigo eterno e à extinção:

> Faltas, infortúnios, paixões, esta causa tripla de todos os descalabros deste mundo, tinham levado os Feuardent, desde há vários séculos, de geração em geração, a uma completa ruína. Antes que 1789 eclodisse, esta ruína já se consumara[57].

Amores ancilares, deboches e orgias no castelo de Haut-Mesnil testemunham o abandono dos bons costumes cujo apogeu, que o senhor de Sang-d'Aiglon, suposto pai de Louisine, a mãe de Jeanne, encarna, coincide com o período pré-revolucionário. «Último de uma raça talhada para os grandes feitos mas que, decrépita e sempre fisiologicamente potente, terminava nele por uma imensa perversidade, era duelista, debochado, ímpio, desdenhando de todas as leis divinas e humanas»[58], exemplo singular valendo na realidade como caso específico na reflexão aurevilliana sobre a história. De resto, a correspondência reforça esta análise. Assim, na carta dirigida a Trebutien, em 9 de Dezembro de 1851, ele afirma: «Meu caro Trebutien, sou, como sabeis, um legitimista, mas um legitimista católico que acredita em duas coisas que os legitimistas não admitem. *Primo*: que há raças que caem

justamente atingidas pelos pecados dos antepassados [...].»[59]

Somente o rei, afirma ainda Barbey, teria sido susceptível de pôr termo a esta inexorável degradação:

> Este homem [Luís XVI], que transformaram em vítima por prestígio ou por pressentimento do cadafalso, teria sido – mas quererão vê-lo?... – um Titã de força que teria sustido com um dedo o desmoronamento das faltas dos seus antepassados se apenas tivesse sido dotado de uma vontade medíocre. Infortunadamente, faltou-lhe este orgulhoso destino, esta magnífica glória de uma vontade medíocre. Ao invés, ele era uma sublimidade de fraqueza, um fenómeno – e um fenómeno prodigioso – de pusilanimidade moral e de frouxidão, não se sabe que quimérica merleta de brasão, sem bico e sem unhas, e como não era mais do que isso, tudo ficou dito: o mundo, de que ele era pedra angular, afundou-se[60].

Barbey possui esta indulgência para com a causa última do infortúnio da monarquia, que a Revolução veio interromper.

Finalmente, o enfraquecimento da fé explica o acontecimento. Aos olhos do escritor, o entusiasmo revolucionário de um Michelet é tributário do seu ateísmo, perceptível na escrita das suas obras. Encontra-se uma lógica em marcha que substitui Deus pela Justiça, nova religião simbolizada pelo «cutelo de Guillotin.»[61] Por isso a Revolução é essencialmente a responsável pelos crimes contra a humanidade e a moral, que os furores canibais dos seus defensores atestam. Em *Le Chevalier des Touches*, Barbey mistura a história com a ficção e empresta a uma das suas personagens, a terrível Hocson, carcereira republicana da prisão de Avranches, um passado que, alimentado por um episódio autêntico, faz dela um símbolo da Revolução sanguinária amaldiçoada pelo romancista:

> Tinha-se dito, em voz alta ou sussurrado ao ouvido, que ela tinha sido peixeira no arrabalde de Bourg-l'Abbé, em Caen, e que tinha degustado o coração do senhor de Belzunce, quando as outras peixeiras do Bourg-l'Abbé e de Vaucelles, depois do motim em que ele foi massacrado, tinham arrancado o coração a este jovem oficial e o tinham devorado ainda quente[62].

Matéria romanesca, a crueldade é simultaneamente aquilo contra o que o homem se insurge quando condena «o canibalismo desta anarquia fecunda em massacres, que não se contentou apenas com o golpe desferido pelos cadafalsos, mas que comia os corações ainda quentes.»[63]

Todavia, tais episódios são raros na obra de ficção: na maior parte das vezes, a Revolução fica em pano de fundo, como uma sombra terrível que se carrega, de que, no essencial, se declinam as consequências, num século XIX marcado pela atonia, até mesmo pelo vazio. Somente os substitutos caricatos do poder se oferecem ao escritor que pretende pintar os quadros de costumes de uma Restauração cujo nome em breve deve ser compreendido como uma antífrase. A França, «convalescente monárquica a quem o cutelo das revoluções tinha decepado os seios»[64], está doravante condenada nesses anos de 1820.

No preâmbulo do *Chevalier des Touches*, os anciãos que repisam o passado glorioso da *Chouannerie* que, no entanto, se revelou inútil, «nos últimos anos da Restauração»[65], são, como outros tantos vultos espectrais, como que transformados em figuras de museu. Sob a monarquia constitucional, as alterações do poder atingem o paroxismo e Barbey deplora o «nada» que caracteriza o governo[66]. Em Março de 1848, ele explica a Trebutien: «Meu amigo, os seres fulminados mantêm-se de pé. Acredita-se que ainda vivem. Toca-se-lhes com o dedo, e eles desaparecem. É a história da monarquia constitucional que nos pareceu viver dezoito anos. *Ma era morta.*»[67] A hemorragia revolucionária provocou um enfraquecimento radical; o poder não é mais do que um simulacro, sob o signo de um fatídico desperdício de energia. É por isso que Barbey apoia numa primeira fase a Revolução de 1848, que supostamente poria fim a esta agonia grotesca. Mas reconhece nela o fantasma ameaçador do seu antepassado, que foi a primeira a erigir em princípio político e social uma liberdade que simboliza, na realidade, a escolha do homem contra Deus. É por isso que, definitivamente, ela também é encarada através do filtro de mitos satânicos e apocalípticos. Porque o princípio de devastação é perene, Barbey já o constatara desde 1850:

> Acontece que a Revolução não é, como durante algum tempo se acreditou, uma coisa acabada, esgotada, que tinha tido a sua época [...], ela está de pé, apesar das suas feridas; mas continua a combater; mas continua a lutar pelo império; e a Europa, que a supunha vencida, e que a sente agora abalar o solo em todos os pontos da sua superfície, apercebe-se que é de novo necessário contar com ela, como nos tempos em que ela forçou o seu furioso crescimento através do sangue, da lama e das lágrimas.
>
> Donde quer que esta Revolução tenha vindo [...] ela apoia-se sobre todas as forças revoltadas do coração humano, sobre a imbecilidade da razão, sobre as monstruosidades do orgulho, e eis o que a eterniza![68]

Não existe para Barbey qualquer fatalismo histórico e qualquer providencialismo[69]: evitável, a Revolução não gerará nada melhor num século votado à inércia ou ao caos.

PASCALE AURAIX-JONCHIÈRE,
Universidade Blaise-Pascal, Clermont-II, CRRR

XI

LÉON BLOY OU OS PARADOXOS DE UM IMPRECADOR

A relação de Léon Bloy com a história, e, por conseguinte, com a Revolução Francesa, coloca-se no plano do profetismo cuja essência, diz Jean Guitton, é «a revolta contra o abuso em nome da pureza martirizada, em nome do espírito desfigurado pela palavra, em nome do princípio deformado pelo uso.»[1] O profeta incorre na cólera dos poderosos, grita no deserto, escolhe o seu alvo, qual o escândalo a denunciar no amontoado de injustiças de que se apercebe; mas, não sendo rei nem padre, não se deve preocupar com o realismo, nem com a responsabilidade, nem com as consequências das suas palavras de fogo acerca de outrem que não seja ele próprio nem, em última análise, em ser bem compreendido no excesso dos seus vaticínios: basta que a sua voz não se cale, ainda que nunca seja escutada. Nas suas condenações ou nas suas denúncias, Léon Bloy não se preocupa em respeitar o princípio de não-contradição. Deixa-se guiar pela missão que acredita ter recebido de Deus. Em vez de investigar pacientemente detalhes com erudição e preocupação de exactidão, como fazem hoje em dia os historiadores, ele pesquisa, com Santo Agostinho ou Bossuet, uma visão global da história universal, enquanto lugar onde Deus se revela governando o mundo pela sua providência e também lugar onde se descobre o seu desígnio sobre o homem, desde a criação até ao fim dos tempos.

LÉON BLOY REVOLUCIONÁRIO

Léon Bloy nasce em 1846 no seio de uma família de pequenos burgueses de província. O pai, empregado de escritório, é simpatizante da franco-maçonaria. Aos 15 anos, perde a fé, não experimenta senão aversão e revolta contra Jesus, contra a Igreja, contra o dinheiro e contra os poderosos. Sente-se próximo dos anarquistas revolucionários que lançam bombas e preparam a Grande Noite[2]. Tendo deixado um medíocre lugar de copista, desclassificado, leva em Paris uma vida de boémia literária. Envia um artigo a *La Rue*, revista de Jules Vallès, sob o Segundo Império proclama-se «republicano e socialista convicto», encontra e lê o anarquista

russo Alexandre Herzen, «patriarca dos niilistas»[3], que morre em Paris em 1870. Bloy encontra aí o eco da sua própria cólera e o anúncio dos massacres a que aspira para saciar a sua sede de justiça: «As execuções serão numerosas», escreve Herzen «[...] Bastará que o incêndio do furor, da vingança, destrua o mundo [...] e isso será soberbo. Viva o caos e a destruição! Viva a morte! Lugar ao Futuro!»[4] As entoações da *Internationale*, composta em 1871, revelam-se menos sangrentas ao cantar: «Do passado façamos tábua rasa...»

A conversão ao catolicismo, em 1868, salva-o do niilismo sem exorcizar a sua violência e intransigência. O ímpeto anarquista constitui, segundo ele, uma reacção à mediocridade da ideologia burguesa materialista; evoca «a maravilhosa frutificação da sementeira da hipocrisia burguesa e do ateísmo filosófico, desde há uma meia dúzia de lustros.»[5] Mesmo depois de se tornar cristão, ele não deixa de considerar sem uma real simpatia os atentados anarquistas: «A dinamite imitava mais uma vez a Verdadeira Cólera», escreve ele em 1892; «Os anarquistas informados da inexistência de Deus encontraram, felizmente, o expediente viável que era necessário para encarar na nossa época, com menos receio, a necessidade de morrer. [...] O Catolicismo ou o petardo! Decidi, portanto, de uma vez por todas, se não estais do lado dos mortos.»[6] Em 1902, Rachilde, habitualmente favorável a Bloy, provoca as censuras do escritor ao declará-lo anarquista, «muito mais perto de Ravachol do que de Jesus», numa crítica da *Exégèse des Lieux Communs*[7].

Jacques Maritain, um dos afilhados de Léon Bloy com a sua mulher Raïssa, relata o compromisso social de Bloy: «Onde quer que ele veja alguém sofrer uma injustiça, lança-se em sua defesa: Cristóvão Colombo, Maria Antonieta, Luís XVII, a muito nobre Mélanie, os Judeus [...]; finalmente o Pobre, o Pobre e a Pobreza que ele acarinha, aos dois, por causa do Pobre por excelência; e, infinitamente acima de tudo, Nossa Senhora, rainha do mundo, que chora e que não é ouvida, todos receberam o seu testemunho.»[8] A concepção bloysiana do «pobre» não corresponde, por conseguinte, a uma categoria social, o proletariado, mas a uma posição de vítima com a qual se identifica, enquanto artista maldito e pequeno burguês desclassificado, e onde a sua mística lhe faz reconhecer, com o *Poverello* de Assis, um embaixador de Cristo.

Em 1905, Léon Bloy define-se a si mesmo como «um *communard* da véspera», um *communard* anterior à comuna, um «*communard* convertido ao catolicismo.»[9] Em 1869, o pai dele censura-o: «Meu pobre Léon [...] Fazes com a religião o que outrora fazias com os sentimentos sociais. De babovista, passaste a dominicano (sic) da escola de Torquemada. Não posso seguir-te nestes excessos, nos teus frenesins. Elogias as doçuras da Igreja e

ao mesmo tempo anatematizas (sic).»[10]

A relação de Léon Bloy para com a Revolução Francesa permanece marcada pelo radicalismo da sua rejeição da sociedade contemporânea. Longe de o horrorizar, o Terror fascina-o da mesma maneira que os atentados terroristas do final do século XIX. Ele não está do lado de 1789 e dos burgueses, mas de 1793 e dos *sans-culottes* e antecipa os extermínios de massa da *deskoulakização*[11] e dos khmers vermelhos: «As 300 000 cabeças do cidadão Marat não me teriam bastado», confia ele numa carta de 1882. «A igualdade democrática tomada a partir do mais baixo possível, devia, segundo a minha opinião, realizar um nivelamento nacional tal que já não restassem debaixo do sol senão o *Bourbeux*[12]e o *Croupissant*. [...] Toda e qualquer superioridade, todo e qualquer relevo humano deveriam cair, sumir-se e desaparecer na cloaca de uma promiscuidade definitiva.»[13]

Em *Le Désespéré*, Bloy retoma as mesmas entoações terroristas para anunciar o castigo dos garantidos, dos instalados. Para ele, os atentados anarquistas não fazem mais do que antecipar a vingança de Deus. Mas o inferno de Bloy prenuncia mais a revolução cultural maoista do que se assemelha às execuções dos reféns pelos *communards* de 1871: «Eles [os ricos] contorcer-se-ão de terror, os «Ricardos-coração-de-porcos» e as suas impiedosas fêmeas bramirão, abrindo as goelas onde o sangue dos miseráveis aparecerá em coágulos apodrecidos! Olvidarão com um inexplicável esquecimento a atitude digna e as maneiras encantadoras dos salões, quando os despojarem das suas carnes e lhes queimarem a cabeça com carvões ardentes – e já não haverá nem sombra de um cronista nauseado para disso informar um público burguês feito em fanicos! Porque é absolutamente indispensável que isso acabe, todo esse esterco da avareza e do egoísmo humanos! Os fabricantes de dinamite alemães são apenas os predecessores ou, se se quiser, os sub-assessores da Tragédia sem par onde o mais pobre e, consequentemente, o mais *Criminoso* dos homens que a ferocidade dos cobardes jamais castigou, virá julgar toda a terra no Fogo dos céus»[14].

A influência de Barbey d'Aurevilly e de Blanc de Saint-Bonnet[15], em seguida a derrota da França frente à Prússia, em 1870, operam em Bloy uma mutação espiritual e política radical: o jovem revolucionário, que passou a ser católico em 1868, coloca-se ao serviço da restauração monárquica.

Em 1867, Léon Bloy encontra Barbey d'Aurevilly em Paris e entra para o círculo dos admiradores do escritor. Este empreende a formação intelectual do jovem do Périgord, que abandonou os bancos do liceu no terceiro ano. Importa que leia especialmente os autores latinos clássicos, os Padres da Igreja, Joseph de Maistre, Bonald, Carlyle, Donoso Cortés e os outros mestres do pensamento contra-revolucionário. A admiração de Léon Bloy para com Barbey d'Aurevilly nunca virá a desmentir-se.

O novo convertido professa um catolicismo de combate antimoderno vibrante de energia. Este gosto pela acção e pelo heroísmo leva-o a alistar-se numa milícia de voluntários da Dordonha integrada no corpo de voluntários vendeanos de Cathelineau, durante a guerra de 1870, para defender «Roma e a França em nome do Sagrado Coração», como se canta então nas igrejas. Reúne-se em seguida a um corpo de voluntários contra a comuna, mas não terá de combater ao lado dos *Versaillais* contra os *communards*[16]. Em 1870, escreve numa carta a um sacerdote: «Quando me falam de patriotismo, não sei o que querem dizer. A minha pátria é, antes de tudo o mais, a Igreja Romana e eu pretendo ser soldado de Cristo.»[17] Católico e patriota, está simultaneamente contra a Prússia luterana, contra «a República dos vencidos» e contra a Comuna herdeira de 1789. Doravante, Léon Bloy já não se vai dedicar à revolução. Proclamando-se anti-republicano e antidemocrata, coloca provisoriamente o seu talento e a sua ambição literária à disposição da causa católica e realista.

LÉON BLOY, OS BOURBONS E NAPOLEÃO

Há, desde logo, um equívoco: Bloy não se tornou realista, mas teocrata; a questão do regime político é secundária e pouco lhe interessa: «E antes de mais», escreve ele numa carta, «nós somos católicos. Somo-lo até aos dentes, por todo o lado, em todo o lado, diante de todos e apesar de tudo.»[18] Ele retira as consequências destas premissas num texto de 1897: «I) Sou a favor da Teocracia absoluta, tal como ela é afirmada na bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII. II) Penso que a Igreja deve deter nas suas mãos os dois poderes, o Espiritual e o Temporal, que tudo lhe pertence, as almas e os corpos, e que fora dela não pode haver salvação, nem para os indivíduos, nem para as sociedades.»[19] Bloy desenvolve este programa em quatro pontos num artigo de Dezembro de 1892: «1) Solene trasladação da podridão de Renan por uma equipa de limpa-latrinas para a lixeira nacional mais longínqua. 2) Edificação no topo da Torre Eiffel de uma cruz colossal em ouro maciço, com o peso de várias dezenas de milhões de francos, a expensas da Cidade de Paris. 3) Obrigação para todos os Franceses de ouvir missa todos os domingos e de comungar pelo menos quatro vezes por ano sob pena de morte. 4) Abolição do sufrágio universal, etc.»[20]

O seu período histórico de referência é uma Idade Média imaginária que ele representa para si mesmo como uma época heróica de cristandade e de adequação entre um catolicismo sem compromisso e uma sociedade perfeitamente crente: foi, escreve ele, «depois dos Tempos Apostólicos, a

mais bela época do mundo. Uma epopeia em que se cria, em que se amava até à morte, em que se era fiel até ao suplício, em que se sacrificavam completamente, em que o Corpo e o Sangue de Cristo passavam à frente de todas as outras coisas.»[21] Desde então, Bloy não pode deixar de julgar severamente os perigos que se seguirão, sobretudo o *Ancien Régime* e o absolutismo, de que reprova o galicanismo.

A tentativa de integração de Léon Bloy na facção católica e monarquista muda repentinamente de direcção. É contratado como secretário nos comités católicos de Louis Pagès, que preparam a vitória eleitoral dos realistas em 1873 e o restabelecimento da monarquia em benefício do conde de Chambord. Como é despedido deste posto ao fim de quinze dias por falta de zelo e de exactidão, a recomendação de Blanc de Saint-Bonnet permite-lhe entrar em 1874 para *L'Univers*, o jornal católico intransigente e ultramontano de Louis Veuillot, onde não coloca mais do que cinco artigos de crítica literária antes de ser de novo despedido. Torna-se depois, durante um mês, secretário de Georges Cadoudal, fundador da revista *La Restauration*. Os assuncionistas abrem-lhe por um breve período as portas do *Pèlerin*, sobretudo em 1879-1880, mas mantêm-no afastado do lançamento de *La Croix*, o que Bloy nunca lhes irá perdoar. Estes fracassos fazem duvidar Bloy do seu futuro literário. Um retiro na Trapa e um outro na Grande Cartucha são suficientes para o afastar da vida monástica. Em Paris, leva uma vida precária de indigente e de pedinte, coloca artigos onde consegue, liga-se durante algum tempo a Coppée, Huysmans e Villiers de l'Isle-Adam. Consegue, apesar de tudo, alcançar alguma notoriedade e estima; os seus livros, ignorados ou acolhidos desfavoravelmente pela crítica, têm um público fiel, infelizmente muito pouco numeroso para permitir ao escritor e à sua família viverem ao abrigo de necessidades. Bloy mostra-se hostil ao nacionalismo de Barrès e ignora completamente Maurras, cujo nome consegue nunca escrever no seu *Journal* de 1892 a 1917. Quanto aos Daudet pai e filhos, desanca-os alegremente, juntamente com a clique dos plumitivos da época que constituem os seus alvos de predilecção.

Por que motivo o «partido católico» não consegue utilizar os talentos de polemista e de apologista de Bloy? Na sua biografia, Maurice Bardèche, que não o aprecia muito, salienta os seus defeitos: «orgulho desmedido, preguiça, lentidão de escrita, sensualidade, excesso de imaginação, individualismo exacerbado, mas sobretudo irrealismo impenitente e irresponsabilidade. Bloy está demasiado absorvido pelo sobrenatural para atribuir importância ao circunstancial, à oportunidade histórica de restabelecer a monarquia em França valendo-se da maioria realista da Câmara, da eleição de Mac Mahon e da unificação provisória da facção realista[22]. Pierre Gaudes evoca preferencialmente um espírito demasiado independente para os políticos,

demasiado religioso para os literários e demasiado artista para os religiosos[23]. Como P. Gaudes, Michel Arveiller considera que a principal razão do afastamento de Bloy por aqueles que o deveriam ter acolhido, apoiado e colocado o seu estilo ao serviço da sua causa reside no facto de que «ele não faz parte da família». Mesmo convertido, o antigo anarquista continua inassimilável pelos notáveis conservadores. Léon Bloy julga, aliás, demasiado severamente o meio onde pretendia integrar-se para que tal possa realizar-se: «De resto, se há uma coisa que me provoca horror e aversão é, sem dúvida, o jornalismo católico tal como o vejo a ser aqui praticado [em *L'Univers*]. O Santo Padre e a Igreja são propriedade dos senhores Veuillot e Companhia. [...] Talento, não se trata disso, é antes uma questão de monopólio e de comércio. Considero isso simplesmente imundo e di-lo-ei em devido tempo e lugar.»[24] Os católicos integrais e os monárquicos estão de acordo com Léon Bloy no que respeita à sua crítica do século XVIII conforme ao pensamento tradicionalista. Ele vitupera contra os privilégios do dinheiro hereditário que substituem os da nobreza hereditária e dissimulados sob o disfarce da meritocracia republicana. A igualdade inscrita na divisa da República afigura-se-lhe tão falsa quanto hipócrita: «Se algo se perdeu nos dias de hoje», escreve ele em 1874, «foi decididamente a noção de aristocracia. O preconceito pretende que todos os homens sejam iguais. A razão e a experiência dizem o contrário. Que importa! Todos os homens comem e bebem, portanto todos os homens são iguais. É esta a questão. A abjecta incredulidade do século passado enfraqueceu e perverteu de tal modo as inteligências e os corações que esta miséria ensombra até mesmo as cabeças escorreitas.»[25]

Ele descreve o século das Luzes como um pintor o faria: «Os homens desta época engrandecem-se numa espécie de luz deslavada e turva através da qual entrevêem o céu como se fosse o frontispício de mármore azul de um poema enciclopédico, e a natureza como um idílio à moda de Deshoulières ou de Florian, cheia de carneirinhos brancos e de pequenas árvores azuis, recortadas sobre um fundo de pequenas auroras cor de flor de pessegueiro, prolongando-se assim indefinidamente debaixo dos horizontes.» Uma vez assente o enquadramento paisagístico, a cena pastoril anima-se: «O macaco é o animal de eleição e de afeição do século XVIII [...]. Este macaco substitui Nosso Senhor Jesus Cristo e trepa para cima de todos os altares. Dá pelo nome de Voltaire a antepenúltima encarnação do Moloc e a sua última metamorfose antes de chegar a Robespierre, que realizará o esplendor definitivo da sua ressurreição integral. Enquanto aguarda que beba o sangue, ele devora as almas e treina o seu apetite.» O julgamento conclui-se: «Foi uma época superficial em que parece que todos nasciam com o dom de nada compreenderem das coisas superiores.» Vem seguida-

mente o comentário doutrinal: «Substituição cartesiana de Deus pelo eu em todas as ordens de factos políticos ou científicos, substituição da lei de obediência pelo papel, reformulação geral das constituições, descoberta inesperada dos direitos do homem, sistema da natureza, sistema de crédito, sistema do ateísmo e da bancarrota, abdicação dos privilégios da nobreza e inauguração dos privilégios da Canalha.»[26]

Mas as posições de Bloy em relação à monarquia têm algo de chocante para os realistas. O reinado dos Bourbons «era, a bem dizer, uma ladeira assustadora que descia de Luís XIV e se dirigia, através de três reinados de lama, directamente ao cesto da guilhotina.»[27] À excepção de Henrique IV, «cuja valentia proverbial fora um tanto mercenária e muito fanfarrona, pode-se afirmar que a subida ao trono destes príncipes constituiu o adeus definitivo aos sublimes entusiasmos cavaleirescos da Idade Média.»[28] Trata esta dinastia por «raça imunda dos Bourbon»[29], os seus príncipes são «tão odiosos que não hesito em justificar Napoleão pelo assassinato do duque d'Enghien, traidor ao seu rei e fomentador, conjuntamente com o seu pai e o ignóbil conde de Provence, da exasperação popular que custou a vida a Luís XVI. Uma justiça superior determinou Napoleão.»[30]

Apesar das vitórias militares e da revogação do Édito de Nantes, que convém à intolerância de Bloy, Luís XIV desagrada-lhe: «O protocolar Luís XIV, chefe supremo do gabinete das monarquias, é um dos mais medíocres enfatuados que alguma vez se viu.» Luís XV não poderia, evidentemente, merecer-lhe qualquer agrado: «O lamacento Luís XV, muito orgulhoso da sua ascendência, imediatamente após a sua morte, oh! Juvenal, teve de ser precipitadamente colocado no ataúde[31] pelo meio atroz de uma bomba de esgoto; e este é o traço mais característico do seu reinado.»[32]

Luís XVI teria podido cair nas suas boas graças, como rei mártir, lastimoso vencido, tal como o exilado de Santa Helena. Longe disso: «Apoiado sobre as nuvens das mais vãs esperanças que jamais habitaram a polpa mole de um cérebro filantrópico, pôde escutar sem indignação as insolentes ameaças dos parlamentos e os protestos funambulescos das duas assembleias, assistir, como rei pacifico, à degolação dos seus mais fiéis servidores, presidir entre Talleyrand e La Fayette à transcendente palhaçada da Federação [...], colocar na cabeça o barrete vermelho e nunca descrer do coração dos Franceses. A guilhotina parece-lhe completamente inconcebível e bem amarga no dia seguinte a uma tão fogosa retórica de fraternidade. "Nunca teria acreditado", dizem os tolos. Luís XVI jamais acreditou e, por consequência, jamais duvidou.»[33]. Para Bloy, toda a história de Luís XVI se resume ao assentimento à revolução burguesa de 1789-1790. A sua fraqueza constitui a antítese da grandeza heróica que cabe a um soberano: «Tudo se encontrava nas mãos deste homem; os 400 000 Alemães fiéis de

Bouillé; a nobreza rural não corrompida que se teria levantado em todas as províncias ao apelo do seu soberano ameaçado; na fronteira, uma Europa favorável, aliás interessada na salvação deste trono e, se tudo falhasse, à fuga. A fuga, que desperta a energia dos animais tímidos, de que não foi capaz! Ele não soube sequer fugir e, tendo-o tentado, deixou-se apanhar no último momento, como um malfeitor evadido, por um punhado de patifes.»[34]

A Restauração em benefício dos irmãos de Luís XVI é ilegítima, uma vez que Bloy acredita firmemente que Naundorf é Luís XVII, o rei legítimo evadido da prisão do Templo, que seus tios e sua irmã privam do trono de França[35]: «E quando Napoleão deixou de barrar o espaço que está sob o céu, tudo continua ignobilmente com o saco de excrementos que se chamou Luís XVIII e o seu imbecil secundogénito Carlos X, ambos fratricidas e infames usurpadores do sobrinho, o infortunado Luís XVII, tão pouco capazes, um e outro, de um rasgo de inteligência quanto de um movimento de coragem ou de bondade magnânima. Não se deixaria de continuar a prostituir a imaginação se fosse necessário falar de Luís Filipe, do partidário da capitulação de Sedan, dos presidentes da nossa muito suja República...»[36] Na realidade, Bloy projecta-se nesta figura de proscrito, vítima de uma imensa conspiração de injustiça: «Quando eu escrevia *Le Fils de Louis XVI*, ignorava ainda que Luís XVII era eu mesmo, simplesmente. [...] Como é que tais tribulações teriam podido convir a uma outra personagem e que outra senão o filho de todos os reis teria podido suportá-la?»[37]

Quanto ao conde de Chambord, de quem Bloy serviu a causa sem acreditar nela em 1873, ele escreve em 1908: «Os traseiros sentiam ainda a bota alemã. Não se falava senão de regressar a Deus [...]. Agarrávamo-nos desesperadamente ao conde de Chambord, supostamente o grande monarca anunciado pelas profecias e cuja pança ilegítima devia salvar tudo.»[38]

Em contrapartida, Bloy ama Napoleão porque o vê como génio vitorioso e vencido heróico. Incapaz de analisar racionalmente o balanço desastroso dos Cem Dias, ele capta apenas um gesto grandioso, a Águia voando miraculosamente de campanário em campanário. O destino romântico de Bonaparte, elevado ao cume e precipitado no abismo, não pode, segundo ele, resultar senão de uma intervenção divina: «Atrevo-me a concluir com a ideia do simbolismo profético na epopeia napoleónica. [...] Trata-se do desfecho do seu destino. É o projéctil de Deus que tinha completado a sua linha parabólica e que, naturalmente, acabava na terra. [...] E esta grandiosa cavalgada de vitórias, jorrada entre as rosas pútridas do século XVIII e as abjecções burguesas do século XIX, assemelha-se hoje a um sonho impossível.»[39] Sem ser verdadeiramente bonapartista, Bloy experimenta a nostalgia da grandeza imperial, sem ver a contradição entre esta admiração

por Bonaparte e as proclamações que fazia da superioridade do Papa, nem a sua execração pela Concordata, no entanto assinada pelo Primeiro Cônsul: «Enorme sacrilégio foi a substituição do "*Salvum fac regem*" do texto sagrado pelo "*Salvam fac republicam*". Nada se assemelha mais à negação de Pedro do que a Concordata.»[40] Ele lê e relê o relato das campanhas napoleónicas: «Qualquer livro que se refira a este prodígio põe-me ofegante, arquejante, quase soluçante, como se Deus estivesse a passar.»[41] Quando da morte do príncipe imperial, ele está «saturado por uma melancolia quase sobre-humana»; a França já nada pode esperar «uma vez que os Bourbons actuais não contam senão como fantasmas [...] a menos que o excesso do seu opróbrio não tenha sido precisamente calculado para a germinação subterrânea de algum Salvador Desconhecido, cujo surgimento só seria possível na ausência absoluta de competição.»[42]

LÉON BLOY E A REPÚBLICA

Léon Bloy raramente fala da Primeira República. Em 1874, podemos encontrar ecos das leituras, sem originalidade, de Joseph de Maistre ao qual ele se refere: Revolução satânica, valor expiatório do Terror[43]. Hesitando sobre a glória dos soldados da Revolução, chega a mencionar «o entusiasmo de 92»[44] e a colocá-lo, aliás, ao nível das «fortes blagues com que o lirismo revolucionário nos saturou.»[45] Facto bizarro, ele aborda com reserva as perseguições anti-religiosas da Revolução. A propósito de uma brochura sobre «Os seiscentos padres mártires das ilhas de la Charente», censura ao autor o facto de ter utilizado «a qualificação de mártir, tão facilmente prodigalizada pela sentimentalidade moderna. Sem dúvida, deve ter havido entre esses desditosos padres almas santas resignadas à aceitação; mas quantos outros expiaram estranhas infidelidades sacerdotais!»[46] A morte de Maria Antonieta emociona-o muito mais, porque vê nela uma dessas vítimas da injustiça de que se sente espontaneamente solidário: «Até 16 de Outubro de 1793, tinha-se visto rainhas decapitar rainhas, mas nunca se tinha visto uma rainha guilhotinada juridicamente pela Canalha, essa grosseira majestade dos tempos actuais. Uma tal sentença não podia faltar à jurisprudência dos abolidores de Deus.»[47]

Na realidade, a Terceira República interessa mais a Bloy do que a Primeira República. Nascida da derrota, a República sob a qual ele sofre é objecto de toda a sua aversão: «A decrepitude original desta bastarda de todos os cobardes causa vómitos. Jezabel de lupanar, maquilhada de imundícies, monstruosamente engordada por fornicações, toda a bestialidade de patifes se saciou nos seus braços e ela assemelha-se a uma qualquer Luxúria muito

antiga que teria sido pintada na parede de um hipogeu.»[48] A interpretação da história por Bloy segue um método transposto da exegese simbólica que lhe ensinou o abade Tardif de Moidrey, por volta de 1880. A sua hermenêutica inspira-se também em revelações privadas, tais como o segredo de Mélanie[49], e até mesmo de revelações que ele acredita ter recebido. Procura «a mão de Deus nas trevas da história.»[50] O mundo, segundo ele, segue a lei de bronze de uma implacável decadência, até que venha, no fim dos tempos, o Consolador dos pobres, o reino do Espírito Santo que fará justiça aos oprimidos. «A França, escreve ele em 1908, já não quer rei, nem rainha, nem Deus, nem a Eucaristia, nem penitência, nem perdão, nem paz, nem guerra, nem glória, nem beleza nem o que quer que seja que dê a vida ou a morte.»[51] Adoptando uma postura milenarista, Bloy declara aguardar, num futuro muito próximo, «os cossacos e o Espírito Santo.»[52] O último regime político que a França conhece não pode portanto ser senão o pior, a República.

O 14 de Julho, transformado em 1880 em festa nacional, é qualificado de «festa nacional da patifaria.»[53] O sufrágio universal provoca inexoravelmente os seus sarcasmos: «O sufrágio universal é um mal sem remédio e, quanto a mim, creio que é um mal absoluto. É um monstro e uma antinomia, tal como uma pirâmide assentando sobre o seu vértice.»[54] Uma bomba que explode na Câmara e fere umas cinquenta pessoas deixa-o indiferente[55]. O pessimismo desesperado de Bloy leva-o a pensar que «*tudo é rejeitado*, porque nos encontramos numa época misteriosa em que Deus quer agir sozinho, como bem entender.»[56]

A adesão de Leão XIII à República e, mais tarde, as tentativas de paz de Bento XV durante a Primeira Guerra Mundial parecem-lhe traições que põem à prova a sua fidelidade declarada ao soberano pontífice. Quando tem conhecimento da morte de Leão XIII, anota no seu diário: «Há mais de vinte anos que aguardo pelo seu sucessor.»[57] Não poupa mais os católicos que procuram um compromisso com o século deles do que os seus antigos amigos realistas. Fiel ao catolicismo integral de *L'Univers*, ataca com predilecção os católicos progressistas: «Os católicos modernos, monstruosamente engendrados por Manrèze (sic) e Port-Royal, tornaram-se em França um grupo tão fétido que, em comparação, o cheirete maçónico ou anticlerical quase dá a sensação de uma paradisíaca vaga de perfumes...»[58] Mas mais adiante, outras diatribes visam o conjunto dos seus correligionários, ainda que evite então empregar a primeira pessoa do plural a fim de mostrar que não pertence ao rebanho deste modo vilipendiado: «Os católicos desonram o seu Deus como os judeus e os mais fanáticos anticristãos nunca foram capazes de o desonrar. É infantilidade voluntária acusar esses poltrões de malvadez. O horror exponencial provém do facto de que são MEDÍOCRES.»[59]

A POSTERIDADE DE LÉON BLOY

Após a Primeira Guerra Mundial, Léon Bloy, que morreu em 1917, passou a desfrutar de um reconhecimento póstumo por parte da nova geração. Se as imprecações contraditórias e espaventosas de Léon Bloy o mantêm afastado dos manuais escolares de literatura, permitem a correntes intelectuais opostas reivindicá-lo para o seu património. Entre os leitores de Bloy, convém citar personalidades tão diversas como o pintor Georges Rouault ou, fora da França, o filósofo Nicolas Berdiaev, Thomas Merton, Maurice Maeterlink e Franz Kafka para *Le Salut par les Juifs*[60].

Jean Guitton evoca num discurso «uma ordem de profetas, ordem laica, que se constituiu em França: estou a pensar na linhagem que, de Joseph de Maistre, vai até Léon Bloy, Péguy, Mounier, Bernanos e tantos outros.»[61] A primeira descendência de Bloy, nesta filiação, é a dos escritores da direita católica dos anos de 1930, sobretudo Bernanos[62], mas também Claudel e até mesmo Daniel-Rops e Mauriac, feroz contestador do mundo burguês católico e, naturalmente, Jacques e Raïssa Maritain.

As revistas literárias da direita católica de entre as duas guerras citam frequentemente Léon Bloy com Hello, Péguy e Bernanos. Os homens desta tendência pretendem ser espiritualistas, revolucionários, anticapitalistas, inimigos da «desordem estabelecida» e fazem suas as ferozes críticas de Bloy contra a Terceira República e a burguesia. Jean-Louis Loubet del Bayle cita *A Jovem Direita* em torno de Jean Maxence, fundador dos *Cahiers* (1928-1931); a revista *Réaction* (1920-1932), fundada por jovens próximos da *Association des Étudiants d'Action Française*; *La Revue du Siècle* (1933-1934), fundada por Gérard de Catalogne na qual colabora Jean de Fabrègue[63].

Em 1895, Léon Daudet faz figurar Léon Bloy, sob o nome de Robert Scipion em *Les Kamchatka*, «livro onde eu sou arrastado sobre algumas imundícies», anota Bloy em *Le Mendiant Ingrat*[64]. Mas, em 1930, quando Bloy atingiu a notoriedade, ele consagra-lhe um artigo em *La Revue Universelle*. L. Daudet evita abordar nesse artigo as opiniões políticas e as apreciações de Bloy sobre a história da França contemporânea, mas sublinha a sua aversão pelo século XIX e a conspiração de silêncio de que foi vítima, sem assinalar que os jornais realistas também tiveram nisso a sua quota-parte[65].

A influência de Bloy exerce-se do mesmo modo na corrente cristã democrática, designadamente através da revista *Esprit* de Emmanuel Mounier, que evolui para uma esquerda católica bastante afastada das posições de Léon Bloy. Michel Winock menciona a presença em *Esprit* de Michel Moré «discípulo de Bloy, leitor assíduo de Huysmans.»[66] Contudo, no início dos anos de 1930, *Esprit* exprime um desejo de ruptura entre «a ordem cristã e a desordem estabelecida», uma rejeição do mundo burguês que o aproximam de Léon Bloy, como esta conclusão de Mounier que evoca a expectativa escatológica de

Bloy: «Já é mais do que tempo para que o escândalo aconteça.»[67] Uma figura grada do catolicismo social, Stanislas Fumet, publica, em 1935, *Mission de Léon Bloy*;[68] ele dirige, em 1937, *Temps Présent*, em seguida, durante a Ocupação, funda na clandestinidade *Cahiers du Témoignage Chrétien*, em que colabora um outro admirador de Bloy, Pierre Emmanuel.

Os escritores de extrema-direita, como Lucien Rebatet, relêem Bloy por causa da sua intolerância, da violência da sua linguagem, das suas tiradas contra a ordem burguesa, a plutocracia, o sufrágio universal, o clero que aderiu à República, posições que os levam a inscrever Bloy na sua linhagem de panfletários. O seu nome encontra-se frequentemente nas páginas da *web* dos grupos desta tendência que lêem Bloy amputando-o da sua fidelidade indefectível, conquanto crítica, ao catolicismo e ao Papa.

Em 3 de Maio de 1925, quando os amigos de Bloy inauguram uma grande cruz de granito sobre o seu túmulo em Bourg-la-Reine, deparam-se com um ramo de rosas vermelhas envolto por uma faixa negra em que se lê a seguinte inscrição: «O grupo anarquista de Bourg-la-Reine a Léon Bloy, o defensor dos pobres.»[69] Bloy anarquista? Outra leitura possível que retém unicamente a sua revolta e faz abstracção da sua fé cristã, do seu misticismo, da sua submissão permanente à divina Providência e do seu segredo: «Uma extraordinária afeição pelas almas, um amor que os ternos homens da Idade Média, que eram compassivos como ele é compassivo, e que amavam as lágrimas como ele as ama, teriam podido compreender.»[70]

CONCLUSÃO

A incoerência política de Léon Bloy e a sua indiferença a este respeito demonstram que é preciso não julgar as suas declarações sucessivas como compromissos no campo político empírico, mas como uma ética e uma estética: Bloy é um emigrado do interior que nunca encontrou um lugar estável num partido, numa revista ou num domicílio. O seu passado revolucionário e a sua incapacidade para se incorporar no campo tradicionalista revelam que ele não resiste à Revolução, como o fizeram os conservadores ou os reaccionários, mas que construiu um bastião inexpugnável contra o espírito burguês que assimila à filosofia das Luzes e à Revolução. Assim, ele inscreve-se na linhagem dos escritores antimodernos delineada por Alain Compagnon ao transformar «uma marginalidade política e um *handicap* ideológico numa vantagem estética.»[71]

JEAN-FRANÇOIS GALINIER-PALLEROLA,
Historiador

XII

NIETZSCHE CONTRA O INSTINTO DEMOCRÁTICO

«A democracia moderna é a forma histórica
da decadência do Estado.»[1]

O que unifica o pensamento de Nietzsche, sem o reduzir, não é esse conceito – a «vontade de poder», o «super-homem», o «eterno retorno», etc. – mas é o seu espírito, e este espírito não está no conteúdo declarado da obra, mas no seu aristocratismo, na sua superioridade proclamada face a qualquer forma de gregarização. Esta recusa nietzschiana de todas as maneiras usadas pela populaça é ilustrada singularmente pelo seu relacionamento conflituoso com os ideais da Revolução Francesa.

O instinto democrático, que tenta e consegue impor o seu domínio ao Ocidente, gira em torno de uma noção de que este instinto avança como um dogma, que hoje parece intangível, e de que Nietzsche demonstra a problemática intrínseca antes de lhe desmascarar a origem psicológica. Este «dogma» é o da igualdade. A questão insolúvel apresentada pela decisão que coloca a igualdade no princípio é simples: «Problema da "igualdade", quando todos temos sede de distinção; ora, pelo contrário, prescrevem-nos que apliquemos as mesmas exigências que fazemos a outrem. Isto é de uma tal estupidez, de uma tão visível loucura! Mas esta ideia é considerada como uma ideia superior, mal se apercebe nela a contradição racional.»[2] Quererá isto dizer que a ordem nietzschiana seria uma ordem de anarquia onde cada um esmagaria o outro segundo a força dos seus privilégios arbitrários e o capricho institucionalmente reconhecido de uma vontade de poder incontrolável e desenfreada? A questão não se coloca nestes termos porque – e reside aí precisamente o segundo ponto da demonstração de Nietzsche –, a instância que estabelece a igualdade como princípio não é mais do que um instinto entre os outros, uma vontade de poder que pretende predominar sobre os outros e que, na época contemporânea e desde a Revolução Francesa, efectivamente predomina. Não se trata de se indignar ao imaginar que nada é possível fora do dogma da igualdade mas, para Nietzsche, de reconhecer que este dogma, que se situa na fonte do espírito democrático que desaba sobre a Europa, é comandado

na sua origem por uma classe de indivíduos que reconhece nisso os seus próprios interesses e voltada *de facto* contra outras formas de individualidade. Não existe neutralidade objectiva na fonte da noção de igualdade, mas um instinto muito interessado, cujo teor nos será revelado pela seguinte questão: «Quem é que fala neste "ideal" proclamado, quem impõe o seu poder neste ídolo moderno?» «A minha resposta é esta: é o *instinto do rebanho* que fala. Ele quer ser o dono: por isso diz: "Tu deves". Ele quer aceitar o indivíduo unicamente no interesse do todo, para o bem do todo, odeia aqueles que se separam – volta contra eles o ódio de todos os indivíduos.»[3] Goethe já tinha notado o antagonismo de fundo entre a liberdade e a igualdade: «Os legisladores ou os revolucionários que prometem ao mesmo tempo a igualdade e a liberdade são ou iluminados ou charlatães.»[4]

Não se trata, portanto, de pressupor que a igualdade é inultrapassável sob pretexto de que ela asseguraria a felicidade do maior número; pelo contrário. colocando o indivíduo em contradição com a sua singularidade e negando à maneira de princípio esta singularidade fundamental, ela coloca-o numa situação ambígua face a si mesmo e cria uma contradição psicológica interna susceptível de produzir um mal-estar generalizado na civilização. Colocar a igualdade como princípio, como o faz o instinto democrático, «o instinto do rebanho», que exprime assim a sua vontade de poder, é estabelecer uma contradição no governo das sociedades humanas e mergulhar as pessoas em paradoxos internos que as enfraquecem naquilo em que, precisamente, o instinto democrático atinge o seu objectivo ditado pelos fracos que querem submeter os fortes, objectivo este, para Nietzsche, motivado pelas personalidades sem relevo e incapazes de dar à vida figuras plásticas que a dinâmica desta última torna possível: os fracos enfraquecem os fortes a fim de que, numa concertação generalizada de empobrecimento dos instintos superiores, acabe tudo por se lhes assemelhar. «Protesta-se em nome da "dignidade humana": mas, para falar mais simplesmente, é esta vaidade acarinhada que considera como a sorte mais dura o facto de não se encontrar em pé de igualdade, de ser publicamente considerada inferior.»[5] Na origem do instinto igualitário, entrechocam-se sombrios extremos fisio-psicológicos: «*Reclamar* a igualdade dos direitos, como o fazem os socialistas da casta submetida, nunca é a emanação da justiça, mas, sim, da cobiça. – Se mostram à fera pedaços de carne ensanguentada colocados perto dela, e em seguida lhos retiram, até que por fim ela se ponha a rugir: pensais que esse rugido significa Justiça?»[6] Esse rugido é aquele que brama uma «moral» de escravos invejosos do seu amo, não para estabelecer um reino de justiça, mas para tomar o lugar destes últimos. «O espírito de injustiça encontra-se igualmente nas almas dos não-possuidores. eles não são melhores do que os possuidores e não detêm qualquer privilégio moral, pois possuíram algures antepassados favorecidos.»[7]

Numa óptica nietzschiana, não é de modo algum necessário instituir a igualdade como princípio do Estado para obter uma ordem justa: fazer girar a vida de uma sociedade em torno da ordem ditada pelos fracos e pelo instinto do rebanho cria uma injustiça em relação a tudo o que é grande, forte, belo, superior[8], e a civilização acaba por soçobrar no reino da massa que não produz mais nada e de que Nietzsche prediz a ascensão como se ele tivesse contemplado a nossa época. Se a sociedade humana estivesse ordenada à volta de um pólo estritamente não igualitário, ela nem por isso seria injusta, porque se o homem superior impõe os seus valores e não o homem «do rebanho», se uma forma superior do espírito ou do instinto passa a comandar, o que constitui precisamente a sua superioridade é a sua capacidade para refrear os baixos instintos (em face dos quais a falta de disciplina, para Nietzsche, caracteriza precisamente o homem da populaça) e para repartir as forças em volta de uma vontade superior de que, por definição, não poderá brotar qualquer forma de injustiça). «Onde quer que haja domínio, a autoridade está fundamentada», assim nos diz Goethe[9]. Mas a igualdade, reino da fraqueza e das massas, é injusta para com a força que ela quer nivelar à sua sombria medida, a superioridade aristocrática do espírito livre. O espírito livre, aristocrático por essência, caracteriza-se pelo reinado nele de um poderoso instinto ordenador que retira a sua superioridade das vitórias que obtém sobre si mesmo e do governo que ele sabe exercer sobre as suas baixas tendências e as suas potenciais mesquinhezes, graças ao emprego impregnado de uma tradição superior de arte e de religião de que ele ama a impregnação endosmótica, tal como a de uma mãe e de uma ama em que ele vai encontrar a sua sabedoria[10]. Este espírito livre e aristocrático, este espírito superior, jamais é injusto para com os fracos, e são muito raros na história os reis sanguinários, corrompidos e tirânicos, os príncipes capazes de se rebaixarem nas suas acções até aos horrores cometidos pelas multidões ou pelos homens do rebanho; são raros os tiranos infames e os príncipes prevaricadores, enquanto os déspotas e o totalitarismo, os fenómenos de massacres de massa ligados à concentração de todos os poderes nas mãos de uma só casta proclamando a igualdade como princípio, são exactamente contemporâneos do triunfo das luminosas ideias das «Luzes» e da ascensão do instinto democrático de que os destinos são, como bem o demonstrou Nietzsche, quer o nivelamento esclavagista do embrutecimento máximo, quer o totalitarismo socialista[11].

À excepção deste duplo destino catastrófico da vitória democrática na Europa (o totalitarismo de um lado, o avacalhamento geral do outro), destino que Nietzsche prediz em termos muito claros[12], a exaltação da igualdade moderna não tem por única consequência provocar a flagrante injustiça que expulsa a grandeza para fora da lei e impõe o nivelamento ao fazer da mediocridade uma regra inadmissível e da beleza uma agressão para quem não

a compreende; ela faz igualmente perder o sentido do que, para Nietzsche, permanece o fundamento de todo o pensamento, de toda a arte, de toda a cultura: o *nível*. «Há uma palavra que ressoa desagradavelmente numa época de "direitos iguais para todos": é a hierarquia.»[13] O instinto democrático declara guerra ao nível, à hierarquia, os fracos querem destruir aquilo que eles não podem alcançar, o quer os humilha, enquanto uma personalidade forte, superior e aristocrática não pode ser por definição humilhada por nada e, portanto, não pode destruir nada, nem mesmo os fracos com cuja existência o poder aristocrático se harmoniza quando detém o poder, existência que ela aproveita como ocasião para uma bela alquimia em que o chumbo é transformado em ouro, existência cujo fardo não constitui para ela ocasião de desprezo mas que, ao contrário, ordena para obter a maior quantidade de bem e de beleza possíveis. Todavia, o fraco, que se reconhece tão bem no instinto do rebanho, porque este instinto representa para ele uma maneira de aumentar o seu poder decadente, quer destruir tudo o que o ultrapassa, fingir poder rivalizar com os espíritos mais brilhantes: «Terrível consequência da "igualdade": finalmente, cada um acredita ter o direito de tratar de todos os problemas. Toda a noção do nível desapareceu.»[14] O democrático decadente pretende fazer desaparecer as hierarquias e todo o sentido para este cosmos intelectual ou social (maleável e oferecido à nobre ambição de quem o merece) no qual é manifesto não estar à sua altura. Os altos estratos da sociedade hierarquizada não democrática nunca estiveram fechados a quem quer que fosse e abundam os altos espíritos e os grandes génios de ruptura que para ela entraram com uma facilidade de todos conhecida, aquela que lhes ofereciam os seus méritos rapidamente reconhecidos e apreciados: basta-nos nomear rapidamente Bossuet, Molière ou Racine. É apenas na época democrática que os grandes espíritos defrontam uma dificuldade endémica para encontrarem um lugar num mundo que está deliberadamente construído para não os acolher (existem linhas inesquecíveis de Baudelaire sobre esta questão), ou para apenas os reconhecer após o seu poder ter terminado, quer dizer, após o termo da sua vida, para os reconhecer somente depois de mortos; é na época democrática que os «poetas malditos», pobres e desprezados, rejeitados por uma sociedade prostituída, morrem tuberculosos nas mansardas ou que o homem de génio se vê obrigado a encontrar uma profissão nas antípodas da sua arte e daquilo que ele é. «A democracia europeia é, antes de mais, um desencadear de preguiças, de cansaços, de *fraquezas*.»[15]

«A Europa é um mundo que se desmorona. A democracia é uma *forma decadente* de Estado.»[16] Um Estado que não é decadente coloca à sua cabeça uma força hegemónica cujo domínio de si mesmo espalha, espontaneamente, sobre os que dele dependem e estão colocados sob a sua autoridade, liberalidades e favores que manam da sua própria natureza. Num mundo

que, para Nietzsche, é o da luta das vontades de poder umas contra as outras, é preferível que a mais nobre domine em vez daquela que, com todas as forças da sua fraqueza, quer eliminar o grande homem: «Qual é o espanto? Os pequenos só se preocupam com eles mesmos, com os pequenos.»[17] As consequências políticas do reinado de um grande homem ou da gestão das instituições políticas de espírito aristocrático – e não forçosamente de regime –, que permitem à excelência fazer lei ou constituir referência, são infinitamente mais vantajosas (inclusivamente para o povo que, para Nietzsche, não sofre deste modo a injusta baixeza de dirigentes com instintos tão vulgares como os dela) do que aquelas que emanam da ascensão ao poder do instinto democrático igualitário, e de que a mais tenaz, porque ela está tanto na origem como no fim deste instinto, é a mediocridade. «O que me separa dos livres-pensadores, diz Nietzsche, é a sua *apreciação dos valores*, porque todos são democratas e reclamam direitos iguais para todos, vêem nas formas da sociedade antiga as causas dos defeitos e dos desvios humanos, dedicam-se com entusiasmo à destruição dessas formas; e, até lá, parece-lhes que o que podem fazer de mais humano é conduzirem todos os homens ao seu próprio nível de "liberdade" intelectual. Em resumo, fazem, infelizmente, parte dos "*niveladores*", dessa espécie de homens que me repugna violentamente sob todos os aspectos e que a minha razão condena. Mesmo nas coisas do espírito, eu quero a guerra e os conflitos, eu preferiria ainda o despotismo mais rigoroso (como escola da flexibilidade de espírito) à atmosfera húmida e morna de uma era de "liberdade de imprensa" em que o espírito enfraquece, se estupidifica e se distende. Neste ponto, fiquei, tal como estava, intempestivo, "inactual".»[18] Nietzsche conclui: «Evitar cair na mediocridade. Antes a ruína!»[19]

E precisamente, a mediocridade é a ruína, é a injustiça paroxística, aquela que, degradando o próprio sentido da vocação humana para se ultrapassar em direcção a formas de vida superiores, desmorona os indivíduos sobre si mesmos, debilita-os, torna combalido o que lhes resta de força, enfraquece-os sempre mais até ao ponto de os tornar maleáveis, à mercê, e susceptíveis de caírem nas mãos do primeiro que, mesquinho e vil, com o coração pleno de baixas ambições, queira exercer a sua tirania sobre as massas assim constituídas e hipnotizá-las a seu bel-prazer. O instinto democrático produz uma ordem em que reina a ruína, quer no estado de gregarização geral, no atentado permanente que é cometido contra a grandeza, quer no estado de totalitarismo, já que a democracia estabelece um relativismo teórico cuja amplitude se torna tal que aquela de que dizia tentar fugir, a lei do mais forte, se instaura nela: estando tudo nivelado, apagados quaisquer níveis e hierarquias, não resta senão um estado de anarquia dos desejos individuais que cada um tem, pela igualdade caindo na isonomia, tendo tantos valores uns como os

outros, de tal modo que se dá progressivamente lugar a uma desordem no seio da qual a necessidade de autoridade se faz sentir, e é então que o mais forte entre os fracos gregarizados, ou seja, por definição o mais infame, se torna susceptível de se sobrepor aos outros e de estabelecer o seu próprio reinado. Na altura da Revolução Francesa, a democracia pretendia escaparse da lei do mais forte, por ciúme, e isto numa época em que a força do forte constituía a sua grandeza; doravante, a vontade de poder que triunfa no meio do baldio anárquico que é a sociedade democrática moderna e que impõe a sua perspectiva, já não é mais do que a de um homem massificado e gregarizado; *a lei do mais forte é inevitável, a era democrática tornou infinitamente mais medíocre e com mais risco de cometer vilanias o tipo de indivíduo singular mais forte susceptível de, no seu seio, se apossar do poder.* É esta a razão por que Nietzsche pode proclamar o que acabamos de ver: antes a ruína do que cair na mediocridade, porque a mediocridade é uma ruína produtora de destruições de tal forma espectaculares que os estragos causados por um soberano pouco inspirado, por um potentado certamente desastrado mas, no seu absolutismo, isento de mediocridade, constituiriam de qualquer maneira um mal menor. A capacidade de causar danos do soberano democrático, indivíduo que não é outra coisa senão o concentrado do poder ambicioso e perverso da massa, de que ele é o homoeomero, a capacidade de nocividade do soberano democrático cuja ignorância rancorosa é guindada ao poder, ou cuja avidez cega, inferior e sem envergadura, toma o poder para fazer evoluir o regime em direcção àquilo que ele tem dentro de si, a saber, o totalitarismo, quer sob a sua forma autoritária (fascismo, nazismo) quer sob a forma deliquescente (relativismo, mediocretinismo) que nós conhecemos, a capacidade de nocividade do soberano democrático, medíocre por essência e por instinto, é, de facto, incomparavelmente maior do que a do pior dos príncipes não democráticos.

É por isso que, segundo Nietzsche, as jogadas são claras: «É necessário que os *homens superiores* declarem guerra à massa. Os medíocres congregamse por todo o lado para se tornarem os donos. Tudo o que amolece, tudo o que abranda, tudo o que favorece o "povo" ou os valores "femininos" age em favor do sufrágio universal, quer dizer, da dominação do homem vil.»[20]

A opção nietzschiana antidemocrática é particularmente determinada e é sem segundas intenções que Zaratustra considera como homens superiores os dois reis exilados e cheios de repulsa para com a canalha[21]. Zaratustra testemunha a sua admiração diante da sabedoria dos discursos deles, ante estes dois reis que dizem: «Não existe mais dura infelicidade sobre esta terra em todo o destino humano do que ver poderosos nesta mesma terra que não sejam também os primeiros quanto ao valor. Então tudo se torna falso, oblíquo e monstruoso. E, mais ainda, quando eles são os últimos dos últimos e mais gado do que humanos: nesse caso o povo cresce e cresce

em valor e finalmente a virtude da populaça pôr-se-á a dizer: "Vede, só eu é que sou a virtude!".»[22] A hierarcofobia democrática é denunciada, a sua aversão pelos valores sãos, a sua propensão a tudo misturar a fim de que no seio da indistinção geral nada mais possa aparecer como inferior ou superior e que a individualidade medíocre possa espalhar o seu veneno sem obstáculo, e tão-pouco sem comparação com o que quer que seja de superior, que pudesse com a sua sombra chegar a contrariar a sua lamentável existência; sem respeito por nada, agitada em permanência na Babilónia da sua congénita e constituinte confusão, a cacofilia mediocrática, como Nietzsche o demonstra, proclama-se inultrapassável centro de influências: «É a populaça que reina. Mas a populaça quer dizer: trapalhada. A trapalhada da populaça: está tudo aí, desordem em tudo. [...] Já ninguém sabe venerar.»[23] A confusão e a indistinção de valores tornam possível ao instinto democrata a desvalorização imediata de qualquer superioridade que viesse humilhar ou sublinhar a sua origem de fraqueza ou de baixeza (como o demonstra essa personagem do Zaratustra, que Nietzsche designa por «o mais hediondo de todos os homens» de que nos iremos em breve ocupar. A amargura plena de ressentimento, própria do instinto democrático, sabe fazer emanar uma atmosfera simultaneamente emprestada («medalhas de exposição para os mais estúpidos e os mais matreiros e para todos os que fazem traficâncias com o poder...»)[24] e glacialmente baboso, tiranicamente afectuoso como a língua de «cães meigos e importunos.»[25] A conversa de Zaratustra com os dois reis no exílio termina com uma adesão destas duas personagens ao espírito guerreiro do eremita, a essa guerra contra a banalidade e a tibieza aniquiladoras que a era democrática não cessa de favorecer.

Esta luta contra o instinto democrático, inerente ao pensamento nietzschiano, leva-a, como vemos, a manter-se longe das opiniões muito relativas próprias da ideologia da Revolução Francesa. Há um ponto a que Nietzsche, que no entanto não tem nada a provar a ninguém em matéria de «destruição», se mostra particularmente ligado: o «filósofo a golpes de martelo» recusa categoricamente essa «política de tábua rasa» que caracteriza o espírito da Revolução Francesa; aquele que prega o surgimento de uma humanidade de tal forma nova que será perfeitamente sobre-humana, aquele que anuncia e deseja de todo o coração a vinda do Super-homem, rejeita da mesma forma apaixonada a recusa do passado, da história e da tradição; Nietzsche recusa esta atitude de negação que é a do espírito da Revolução que obriga imediatamente a fazer tábua rasa de qualquer referência ao passado. «Não temos o direito de aniquilar [o passado] por decreto nem de lhe suprimir um único pedaço», escreve ele em *Humain, Trop Humain*, que foi inicialmente dedicado a Voltaire...[26] A tradição, a história podem e devem ser valorizadas por Nietzsche de uma maneira viva, como o demonstra a segunda das *Considérations*

Inactuelles, e o meio de o conseguir é o de aderir totalmente a essa tradição histórica como sendo a nossa herança e a nossa personalidade profunda, aderir de tal forma que o que ela tem de melhor, até mesmo o seu próprio fluxo criador, se repercuta e reflicta na nossa própria personalidade e nos dê assim a possibilidade quer de reflectir a grandeza tal como ela se exprimiu, quer de nos apropriarmos dela para com ela irmos para uma outra e nova forma de expressão do seu poder intrínseco. A individualidade superior do espírito livre caracteriza-se pela capacidade de oferecer em si mesmo ao poder autêntico a possibilidade de nele se exprimir, abrindo-lhe todas as suas dimensões: «É necessário considerar como o sinal decisivo da grande cultura que um homem possua força e flexibilidade suficientes para ser simultaneamente preciso e rigoroso no conhecimento e, em outros momentos, capaz de ceder, digamos assim, uma centena de passos à poesia, à religião, à metafísica e experimentar-lhes a força e a beleza.»[27]

O espírito das Luzes de modo algum permite este reinvestimento da individualidade de e pela força criadora da tradição. Assim, Nietzsche não hesita, em sentido oposto ao das imagens que os seus leitores superficiais transmitem do seu pensamento, em reabilitar a individualidade jesuíta contra a do homem das Luzes: «Fala-se da malícia e da arte infame dos Jesuítas, sem considerar a violência que contra si mesmo se impõe individualmente cada jesuíta, e que a prática de vida desafogada, pregada pelos manuais jesuítas, deve aplicar-se não a eles, mas à sociedade laica. Podemos mesmo perguntarmo-nos se nós, os amigos das "Luzes", numa táctica e numa organização semelhantes, seríamos tão bons instrumentos, tão admiravelmente vitoriosos sobre nós mesmos, tão infatigáveis e devotados.»[28] Se, para Nietzsche, não se trata sem dúvida de ficar para trás, trata-se no entanto de aí regressar, e esta é uma ideia recorrente nele: «Aquele que agora dá início ao seu desenvolvimento partindo de sentimentos religiosos e continua a viver mais tempo, talvez mais tarde, na metafísica e na arte [...], pela mesma razão por que ele se manteve nos domínios onde o ardor e a energia se encontram desencadeados, onde a força se precipita, continuamente, como uma corrente vulcânica de uma fonte invencível, [...] por essa mesma razão o seu passo é alado, o seu peito aprendeu a respirar mais tranquilamente, mais longamente, mais constantemente. Ele não fez senão recuar para conferir ao seu salto um espaço suficiente: assim, pode haver neste recuo algo de terrível.»[29] A grande tradição constitui a verdadeira força criadora. É por isso que é necessário «*um movimento retrógrado*. [...] Sem um tal movimento retrógrado, despojar-nos-íamos dos melhores resultados da humanidade até aos nossos dias.»[30]

Para ultrapassar a tradição, o que significa encontrar novas formas de expressão à altura da perfeição já patenteada por esta, é necessário entrar nela e deixar-se penetrar por ela. A educação para a tradição é fundamental

neste domínio. «É preciso ter amado a religião e a arte como se ama uma mãe e uma ama.»[31] O pensador lamenta que, com o reinado democrático, venha a verificar-se o fim das forças contidas no sentimento religioso e no exercício da inteligência: «O sentimento religioso teve o seu tempo e já não se podem produzir muitas coisas boas, porque apenas ele as poderia produzir. [...] E, da mesma forma, a superioridade da inteligência foi talvez reservada a uma única era da humanidade.»[32] O apego às superioridades patenteadas pela história é determinante para o desenvolvimento da individualidade livre, e verifica-se que «a inutilidade e o perigo de todas as mudanças bruscas estão intrínsecos no próprio processo dessas mesmas mudanças.»[33] A erradicação cega das conceptualidades tradicionais, operada pelos ideólogos da Revolução a fim de estabelecerem o reinado democrático, isto é, de confundir o bem-estar libertário com a realização da personalidade, ou a liberdade com o desmoronamento sobre si, ocasiona um inconveniente considerável, o de já não permitir a concentração suficiente da energia, de maneira que possam ser produzidas instituições duráveis ou erigidos monumentos votados à eternidade[34]. Porque ele confunde felicidade e bem-estar e porque visa essencialmente a fazer dominar a nulidade, para Nietzsche, tudo o que sai do reino democrático não pode deixar de ser, por definição, medíocre e tornar impossível o surgimento de qualquer génio. Não há génio na democracia moderna; os últimos génios eram alimentados pela tradição e não eram os homens desta nomenclatura.

O espírito da Revolução Francesa contém em si mesmo uma aberração de fundo e, segundo as palavras de Nietzsche, «uma ilusão na teoria da revolução»: «Existem sonhadores políticos e sociais que gastam munições e eloquência a reclamar uma transformação radical de todas as ordens, convictos de que imediatamente surgiria o mais soberbo templo de uma tal humanidade, por assim dizer, por si só. [...] Infelizmente, sabe-se por experiências históricas que qualquer transformação radical deste tipo ressuscita de novo as energias mais selvagens, os horrores e os excessos das eras há muito passadas que, por consequência, uma tal transformação pode constituir uma fonte de força numa humanidade extenuada, mas nunca poderá servir de ordenador, de arquitecto, de artista, de aperfeiçoador da natureza humana.»[35] A teoria nietzschiana é transparente: mesmo na perspectiva revolucionária, que é a de 1789 e que, praticando a política da tábua rasa, recusa cada vez mais explicitamente qualquer referência ao passado, o regresso ao passado é inevitável, mas esse regresso ao passado, quando não é assumido, é-o em favor da zona sombria do ser humano, daquilo que dorme no fundo de toda a individualidade e no fundo de todo o passado, em favor do que jaz no coração da humanidade entregue às suas baixezas e que as declarações dos direitos – em favor da selvajaria e da barbárie das épocas mais

primitivas – tentam mascarar. À força de se querer fugir da tradição, à força de se recusar ver nela e desposar as grandezas para que se deixe investir pelo poder sedutor, polido pelos séculos, que nela acontece, acaba-se, como os revolucionários de 1789, por reencontrar, aconteça o que acontecer, uma forma de passado, no caso deles o passado mais negro e mais opaco, aquele que, desde violações de inocentes até ao canibalismo, de exposições ambulantes de bustos sanguinolentos até ao brandir de gónadas, exprime em nome dos «direitos do homem» os instintos mais imundos. Naquela dimensão que, inerente à Revolução Francesa, repugnará evidentemente a toda a gente, e, sobretudo, como podemos imaginar, a alguns desses historiadores que, seguramente por pudor ou por um receio respeitável de se emocionarem em excesso, falam dela o menos possível, naquela dimensão que se acaba por encontrar quando se opta por recusar o passado e que se encontra então sob esta forma por se ter evitado excessivamente a possibilidade de reter as grandezas de uma nobre, poderosa e milenar tradição, Nietzsche opõe, com uma sabedoria elementar, o passado dos artistas e dos verdadeiros organizadores, de que a integração do seu talento e inspiração permitiria abrir um espaço criativo ao futuro, enquanto o espírito da tábua rasa, depois de ter *criado* o totalitarismo ao espalhar terror e barbárie, se perde num outro totalitarismo, essa mediocridade insaciável e enfatuada na qual se adula, se desenrola e se consome o instinto democrático que já não produz nada de grande e de memorável. A tradição está viva; aqueles que não o compreendem produzem a morte; e a vida, para Nietzsche, tal como a sua própria vida o demonstra, deve ser tradicional para ser criadora.

O ateu gregário situa-se nas antípodas do pensamento nietzschiano; o ateu gregário é aquele que perece, democrático e laico, por não ter Deus, aquele que por fraqueza não pode ter Deus, aquele que não pode ter a força de abdicar da sua própria baixeza e obedecer ao que é superior, aquele que já não sabe venerar. A este homem, Nietzsche chama «o ser humano mais feio», aquele que pretende punir Deus por ser a suprema testemunha da sua fraqueza, essa fraqueza de que se sabe que este homem não quer de modo algum desembaraçar-se, ele que estabelece o reino democrático e laico, inimigo da religião, para conservar precisamente toda a sua fealdade. «Eu bem te reconheço», diz Zaratustra com uma voz de bronze, «tu és o assassino de Deus! Deixa-me partir. Não suportaste aquele que te viu, – sempre e que com o olhar te trespassa de um lado ao outro, tu, o homem mais hediondo.»[36] O instinto democrático não pode suportar o olhar que uma instância superior pode pousar sobre as baixezas que a democracia está precisamente feita para institucionalizar, os instintos miseráveis, hedonistas, auto-satisfeitos e anticriadores. O instinto democrático pretende matar Deus para tornar possível o desenvolvimento de metástases individualistas

e gozosas em que toda a grandeza morre. A existência de Deus é insuportável e intolerável para o medíocre que inventa o ateísmo e o laicismo, ou seja, a indiferença individual e o ateísmo de Estado, para se poupar como pode à confrontação, todavia inevitável, com a grandeza que o ultrapassa. É assim que fala de Deus o mais depravado dos homens: «Era preciso que Ele morresse: Ele via com olhos que viam tudo, sondava as profundezas e o fundo dos homens, toda a sua ignomínia e toda a sua fealdade. Penetrava até aos meus recantos mais imundos. Eu queria vingar-me de uma tal testemunha, ou deixar de viver.»[37] O homem mais vil quer matar Deus porque não suporta que se possa ver a sua fraqueza de que ele institucionaliza o reino; existe um assassinato democrático de Deus, aquele que comanda o instinto gregário para conservar a sua dominação sem vigor e extinguir a influência de todo e qualquer testemunho que vá contra a sua nulidade inerente.

Quanto ao Estado, a sua forma, desde que não seja democrática no sentido dos desígnios da Revolução Francesa, importa menos para Nietzsche do que a duração das suas tradições; é, com efeito, nesta duração que o instinto criador –, quer dizer, o contra-instinto democrático – encontra o melhor meio de alimentar o seu próprio élan: «No que respeita ao Estado, Maquiavel diz que "a forma dos governos tem pouca importância, embora pessoas semicultivadas pensem o contrário. A finalidade principal da arte da política deveria ser a *duração*, que se sobrepõe a qualquer outra qualidade, sendo muito mais preciosa do que a liberdade"[38]. É apenas ao longo de uma grande duração solidamente fundada e assegurada que uma evolução constante e uma inoculação enobrecedora são, em última análise, possíveis.»[39] A liberdade, se não for para o indivíduo mais do que um meio de se afastar da excelência, mergulha-o na sua fraqueza e, a prazo, priva-o precisamente e pela mesma razão, de toda a liberdade; ao passo que a duração, quando ela é significativa e em resultado da sua viabilidade, prova a bondade inerente a uma instituição política, e o problema da liberdade torna-se, de facto, secundário, uma vez que é evidente que uma liberdade fixada sobre o seu bem, quer dizer, para Nietzsche, sobre o seu desenvolvimento ou o seu crescimento, sobre o que a torna criadora e a enobrece, não pode cessar de existir, muito pelo contrário. A duração é, neste sentido, mais preciosa do que a liberdade porque ela a conserva; melhor ainda: para Nietzsche, faz com que ela exista. E, à interrogação: «Qual é o melhor governo?», Nietzsche responderia com Goethe: «aquele que nos ensina a governarmo-nos a nós mesmos»[40].

Infelizmente, o instinto democrático próprio da Revolução Francesa perverteu integralmente esta verdade ditada pela razão e pela sabedoria, e uma falsa ideia da liberdade, uma crispação egotista enroscada sobre a parte do indivíduo que menos faz dele um indivíduo no verdadeiro sentido deste

termo, quer dizer, um ser nobre e capaz de unificar a força de um grande desejo em torno da organização orquestrada por uma intensa força plástica interna, a zona menos nobre do indivíduo, a região libertária e não a da liberdade, aquela que para Nietzsche é a da populaça dos instintos desarticulados e erráticos e não a da vontade de poder que está em acção no refinamento, um avacalhamento sobre a anarquia dos instintos gregários produz os ideais democráticos modernos e apodera-se falsamente, pesadamente, sem compreender até que ponto o limita, do tema da liberdade: «Eles *querem* doravante ser os artífices da sua felicidade e da sua infelicidade; e este sentimento de dispor deles mesmos, o orgulho das cinco ou seis ideias que a cabeça deles encerra e divulga, torna-lhes a vida tão agradável que suportam voluntariamente as consequências fatais da sua estreiteza de espírito...»[41]

A esta estupidez teorizada, a política adapta-se e a demagogia torna-se progressivamente o único meio, arquidecadente, de exercer esta bela ciência do político a que Platão chamou um dia «a arte real». O homem político torna-se o reflexo da populaça de que ele tenta recolher os sufrágios para que possa alcançar a sua ambição, bem mais do que tenta imprimir a marca da sua própria individualidade e da sua própria supremacia, como um verdadeiro criador, ao caos que se apresenta diante dele. Na Europa moderna, a populaça está por todo o lado, tanto na base como no vértice da ordem que ela constitui para si e o tempo dos grandes homens passa, à medida que o instinto democrático estabelece as suas áreas de domínio: «O carácter demagógico e o desígnio de agir sobre as massas são, actualmente, comuns a todos os partido políticos; todos sentem a necessidade, em vista do mencionado desígnio, de transformar os seus princípios em grandes tolices a fresco sobre as paredes. É matéria em que nada pode ser mudado, sendo mesmo supérfluo erguer um único dedo contra; porque neste domínio aplica-se a frase de Voltaire. *Quando a populaça se intromete a raciocinar, está tudo perdido.*»[42]

Neste contexto, a própria política transforma-se numa actividade suspeita e indigna de um espírito aristocrático, e verifica-se uma grande necessidade, para este último, de se excluir deste jogo da massa consigo mesma, da política moderna em geral, que não é mais do que o desmoronamento progressivo em que a populaça e os pobres homens, inchados de vaidade oca que essa populaça se atribui para reflectir o seu nada invasor, se congregam a fim de copular no seio do mesmo abismo de estupidez descomplexada. Usando armas e linguagem virulentas empregadas pelo instinto democrático, Nietzsche reclama com ironia, em nome do direito idiossincrásico que se instala, um direito à liberdade para o grande homem de que o reino democrático elimina a influência por muito tempo: com efeito, se é verdade que cada um tenha direito à liberdade, nesse caso, que alguns deles, os indivíduos autênticos, os indivíduos de grande força e de nobre vontade

de poder, tenham logicamente o direito de conservar e de viver na verdadeira liberdade dos aristocratas do espírito, da arte e do pensamento. Se é verdade que é chegado o reino da «liberdade», no sentido do «direito igual para todos», então, que os pouco numerosos cuja influência de grandeza cessou, tenham o direito de não entrar nesse jogo de decadência; se é verdade que a «liberdade» reina, então, conclui Nietzsche com um sorriso, «é necessário, mais do que nunca, que seja permitido a alguns retirarem-se da política e marcharem um pouco ao lado: é para aí que os empurra, também a eles, o desejo de dispor de si mesmos, e pode haver nisso igualmente uma pequena dose de vaidade para se calarem quando demasiados ou somente muitos falam. Em seguida, deve-se perdoar a esses alguns, no caso de não levarem a sério a felicidade do grande número, ou seja, que se entenda por isso povos ou classes de um povo, e que se permita, também nesse caso, um esgar irónico; porque a sua seriedade se encontra em outro lado, a sua felicidade tem uma outra concepção, a sua finalidade não se deixa prender por qualquer mão grosseira, que não tem mais do que cinco dedos.»[43] O homem superior tem o direito de se excluir do tecido democrático. O direito de afastamento é mesmo doravante, para Nietzsche, um dever em todas e quaisquer circunstâncias.

Se o direito de exclusão dificilmente é reconhecido ao homem superior, como quando se culpabiliza um homem por não ir votar, e que o sistema se torna a tal ponto tirânico que demonstra bem que não há democracia, mas mais fundamentalmente democratismo ideológico, se este direito de afastamento lhe é reconhecido de má vontade, torna-se então tanto mais manifesto quanto os ideais pretensamente desinteressados, proclamados pelos republicanos e democratas quando pronunciam os seus elogios convencionais sobre a «liberdade», o «direito», a «igualdade», etc., são na realidade a máscara de um instinto escondido que, desde o início, tenta triunfar de um inimigo cujo ressurgimento o irrita e que a ideologia não domina. O instinto democrático que impõe o democratismo, não é um ideal desinteressado, bem ao contrário; é comandado pelo interesse rasteiro que os medíocres têm no nivelamento: «*E repitamo-lo.* – Opiniões públicas – frouxidões privadas.»[44] O instinto democrático, sendo desde sempre o do gregário dirigido contra a grandeza e a nobreza do espírito livre dotado de criatividade conquistadora, não suporta o espectáculo de quem lhe resiste e o desinteresse filantrópico e tolerante que professa[45] possui limites radicais, os que a grandeza lhe opõe, grandeza que o instinto de exclusão – próprio do espírito superior, veicula evidentemente como um desprendimento em relação aos valores gregários que estão na base do instinto do rebanho.

Como toda a vontade de poder, o instinto democrático combate o seu inimigo, a menos que esta vontade possua o carácter insidioso de se pro-

clamar um carácter de universalidade e de fazer acreditar, ao que ela progressivamente chegou, que fora dela nada é possível. Longe deste visco barato, pelo qual se deixam apanhar aqueles que nisso têm interesse ou que deixaram de ver onde põem os pés, um punhado de solitários que não é atingido pelo esgotamento geral vive afastado desse referencial em que a ilusão da base fornica com os vícios dos falsos cumes. Eles estão plenos de uma força desconhecida dos seus contemporâneos: «Chega finalmente o momento em que saem da sua solidão taciturna e experimentam uma vez mais a força dos seus pulmões: é então que eles se chamam entre si, como se estivessem perdidos numa floresta, para se darem a conhecer uns aos outros e se encorajarem reciprocamente; nesses brados de apelo, é verdade que se ouvem muitas coisas que soam mal aos ouvidos daqueles a quem não são destinadas.»[46] Esta comunhão dos solitários que associam a força deles sem procurar a associação, mas simplesmente porque a beleza procura a beleza, é uma república secreta dos fortes, uma aristocracia espiritual. Bem dotada de uma vigilância desconhecida, que ela anuncia por vezes e, por vezes, como que contra sua vontade, aos ouvidos dos ignorantes, pouco lhe importa ser ou não compreendida: ela vive em Nietzsche para dizer à vida o que ela é e reflectir a nobreza exigida pela sua força criadora.

O solitário nietzschiano vive assim a liberdade fora do reino democrático. Importa não se comprometer com esse reino para que a palavra «liberdade» conserve ainda um sentido. Se o aristocrata, o espírito livre, se compromete com o mundo, é para melhor extrair os meios de subsistência e melhor se afastar de qualquer dependência. «Os homens de espírito livre, vivendo unicamente para o conhecimento, terão em breve atingido a sua finalidade exterior, a sua situação definitiva em relação à sociedade e ao Estado e, por exemplo, declarar-se-ão de bom grado satisfeitos com um pequeno emprego ou com uma fortuna que apenas baste para a sua existência, porque se arranjarão para viver de forma a que uma grande mudança na prosperidade pública, e até mesmo uma revolução de ordem política, não provoque ao mesmo tempo a ruína da sua vida.»[47] O espírito livre dispõe da ordem estabelecida a fim de que esta última não disponha dele; conserva discrição exterior enquanto a sua vida interior é de uma riqueza desconhecida, que lhe importa pouco que saia deste anonimato. Ele cria, ele liberta a liberdade do querer que está nele, ele dá, e pouco lhe importa que os porcos vejam ou não que as pérolas caem de um céu desconhecido, ao mesmo tempo que, e a despeito de tudo, preferem deleitar-se com as suas alfarrobas. O espírito livre deixa a força criadora da vida exprimir-se nele através da nobreza, desconhecida de qualquer democrata, que sabe imprimir à sua existência e ao seu trabalho. «Na sua maneira de viver e de pensar, há um *heroísmo raffiné*, que tem vergonha de se oferecer à veneração das massas, como o

faz o seu irmão mais grosseiro, e que segue silenciosamente o seu caminho pelo mundo e fora do mundo. Por mais labirintos que ele atravesse, entre os escolhos que possam obstruir momentaneamente o seu caminho – desde o momento que chegue à luz, segue a rota para a claridade, facilmente e quase sem ruído, e deixa os raios de sol penetrar até ao fundo dele.»[48]

Um dos traços fundamentais deste aristocrata que é o indivíduo contra-democrático nietzschiano constitui uma característica particularmente paradoxal: a sua capacidade de sofrer e, em consequência, de obedecer, duas virtudes que Nietzsche atribui em primeiro lugar não à plebe oprimida, imagem à qual a propaganda e «o gozo de cheirar mal à maneira de Zola»[49] nos acostumaram falsamente, mas à classe dos ociosos. Estes ociosos não são somente os espíritos livres que Nietzsche põe em evidência, mas também, e por exemplo, os aristocratas da nobreza feudal. A aristocracia do espírito, a dos grandes artistas que não se contentam com os sofrimentos de baixo nível, como sejam as nevroses egocêntrico-sexualizantes ilustradas pela «literatura» contemporânea, mas que se atribuem funções cuja elevação engendra um sofrimento cósmico a quem tem em si a capacidade de se superar para ir até ao seu fim, a aristocracia do espírito é uma existência de disciplina e de ascese: as obras-primas nascem muitas vezes na dor que envolve um trabalho exigente. Quanto à aristocracia política, cuja mitologia republicana e democrática reduziu a imagem de acordo com os seus interesses próprios e a sua sede de domínio à de uma casta de reis preguiçosos, ela é na realidade e historicamente, diz-nos Nietzsche, «a mais capaz de sofrimento, a mais sofredora: o seu contentamento de existir é menor, os seus encargos maiores.»[50] Estes pensamentos são evidentemente impermeáveis a uma pessoa em que dominem os instintos de rebanho, mas a carga de sentido que pesa sobre a existência de um nobre em que as responsabilidades reais investindo toda a personalidade contrabalançam uma «ociosidade» que é apenas aparência, é causa de sofrimentos que poucos homens do povo seriam capazes de suportar; e se a tarefa incumbisse a estes últimos, eles não a viveriam com a magistral, viril e digna equanimidade do senhor feudal ou do Grande Condestável, mas, pelo contrário, servir-se-iam dela para cometerem injustiças em seu favor e satisfazerem pequenos interesses.

A capacidade de obedecer, de obedecer não somente a uma instância reconhecida como superior, mesmo se, em relação a ela, se tem o sentimento subjectivo e por vezes erróneo de arbitrariedade[51], quer dizer, de se submeter por disciplina a uma ordem que se julga superior ou, de qualquer forma, preferível ao errático das pulsões individuais vãs, quando elas não são regidas pelo governo de uma forte vontade; mas obedecer também a si mesmo, ou seja, à superioridade, se ela existe, de um nobre e poderoso instinto director à volta do qual se ordena o caos que se traz consigo, esta capacidade de obe-

decer é a marca de um espírito superior que, segundo Nietzsche, raramente se encontra na populaça, a quem «falta a nobre atitude na obediência que é um legado das condições feudais e que, no clima da nossa civilização, já não se quer aumente.»[52]

A esta obediência, sinal da força, a democracia moderna substitui o embrutecimento, a hipnose, a do «último homem» que Zaratustra nos mostra piscando os olhos, de tal modo ele tem dificuldade em despertar para a verdade da sua situação. A finalidade do Estado democrático moderno é a de realizar o que o instinto democrático quer e impô-lo a todos, incluindo àqueles que não o teriam escolhido se lhes tivesse sido deixada a liberdade nesta época de despotismo; o que o instinto democrático pretende é o triunfo da fraqueza contra a força criadora, quer dizer, o estabelecimento de um reino do avacalhamento assente nas pulsões mais baixas, a partir da base teórica e prática constituída pelo nivelamento igualitário. Esta ordem não é somente interna num Estado, diz-nos Nietzsche, mas estende-se ao continente inteiro: «Um Estado propõe-se assim o obscurecimento de milhões de cérebros num outro Estado, para obter vantagem deste obscurecimento. É a mesma tendência de espírito que faculta um apoio ao estabelecimento da forma republicana no Estado vizinho – *a desordem organizada*, como diz Mérimée – pela única razão de que ela admite que esta forma de governo torna o povo mais fraco, mais dividido e menos disposto para a guerra.»[53]

O universo político não é um mundo angélico, é aquele em que a vontade de poder se exprime nos seus graus mais espectacularmente vis: há, todavia, para Nietzsche, uma diferença considerável entre os soberanos do «*Ancien Régime*» cuja abnegação política é conhecida de qualquer homem de boa-vontade, e o interesse corrompido dos pequenos traficantes eleitoralistas que o povo escolhe para si e que não triunfam senão por deixar campo aberto às suas ambições dignas das mais sórdidas das que habitam, inconfessáveis, nos corações daqueles que os elegeram, para se reconhecerem nos seus vícios, tanto como nas suas virtudes fingidas, que cada um sabe que elas não se exibem senão verbalmente e com fins demagógicos ou psicológicos de forma a alimentar de boa consciência alguns pruridos hipócritas. Quando alguém se torna rei por primogenitura, não se escolhe nada e dá-se a vida ao Estado; quando se escolhe dar a vida à conquista do poder, quando o poder é objecto de conquista democrática, é por princípio impossível, uma vez alcançado o objectivo, que se exerça esse poder com espírito de sacrifício, mas, ao contrário, deixa-se caminho livre ao hedonismo radical, calculista, fanático e, num sentido, ascético, que vos lançou transcendentalmente num tal rumo. Não se corre em busca do poder para exercer a justiça, mas para gozar impunemente do poder e do exercício do poder tão duramente conquistado. Se se quer exercer a justiça, não há necessidade de conquistar o poder, se se

quer o poder, é para outros fins que não são o exercício da justiça; por isto, é mais razoável estar num Estado onde o poder não é objecto de desejo, mas de herança. A descrição nietzschiana da psicologia do homem de Estado é empolgante: onde o soberano do *Ancien Régime* se encontrava constrangido pela elevação da finalidade espiritual superior na qual a vontade de poder e a de todo o seu povo aumentavam, o potentado contemporâneo é escravo dos seus instintos próprios da populaça, em que um vector de fraqueza está a trabalhar, e sem a intensidade patológica dos quais ele nunca teria alcançado os objectivos das suas ambições; ele impõe, portanto, a tirania da sua própria escravidão a um povo de escravos entregues à servidão de uma vontade decadente, em que a vida criadora e a vontade de se ultrapassar em direcção às alturas se encontram extintas.

Para Nietzsche existe uma contradição de princípio entre o génio e o Estado «ideal» que proclama a modernidade democrática. O Estado tem por essência a organização das suas relações entre os indivíduos a fim de estabelecer a segurança deles, mas tem igualmente por papel fundamental permitir a partir desta base um crescimento da humanidade em direcção às suas finalidades últimas. Estes dois caracteres estão inextrincavelmente ligados. Ora, a reivindicação democrática do bem-estar absoluto para todos cria uma contradição na definição do Estado ao suprimir o segundo aspecto desta última, cindindo a humanidade da sua vocação ao crescimento e à superação de si mesma, quer dizer, para Nietzsche, da sua liberdade. Logo que este pretenso «Estado perfeito» esteja alcançado, «o bem-estar destruiria o terreno em que nascem a grande inteligência e geralmente a individualidade poderosa: quero com isto dizer a energia forte. A humanidade tornar-se-ia excessivamente frouxa, uma vez realizado este Estado, para ainda poder produzir o génio.»[54] E, neste caso, as finalidades fundamentais do Estado, das quais a organização dos indivíduos em sociedade securizada não é mais do que um aspecto necessário mas não terminal, desaparecerão: «o Estado perfeito» preconizado pelo instinto democrático é, na realidade, uma dissolução da força individual para os desejos superiores, e uma destruição do próprio Estado, que se define essencialmente não apenas pela segurança e o bem-estar, mas igualmente pelo encaminhamento e o crescimento do que é humano: «O Estado é uma hábil organização montada para a protecção dos indivíduos uns contra os outros: se se exagera o seu enobrecimento, acontecerá por fim que o indivíduo será por ele enfraquecido, até mesmo dissolvido – que por isso a finalidade original do Estado será aniquilada da maneira mais radical.»[55]

O instinto democrático coloca o Estado em contradição consigo mesmo e leva-o à sua desagregação, uma desagregação não por cima, não pela superação das suas obsolescências e rigidez e, como o sugerem certas passagens dos textos nietzschianos[56], por contrapartida ao carácter autocéfalo e

autodeterminado de certas formas de sociedades capazes de produzir culturas e tradições suficientemente superiores para dispensarem a sua presença reguladora, mas uma desagregação por extinção das individualidades e por desmoronamento destas últimas em figuras de personalidade de tal forma empobrecidas que o desejo já não habita nelas e que o niilismo passivo, uma forma de budismo não histórico à ocidental, se encarrega de os domesticar sem que qualquer intervenção venha a ter lugar entre esta tribo planetária de escravos sem relevo, sem revoltas, sem criatividade, sem recursos e sem alma que representam os «últimos homens».

No seu *Zaratustra*, Nietzsche faz uma descrição profética do «último homem», em que não será muito difícil a muitos dos nossos contemporâneos reconhecerem nele os seus traços e retrato. Esta descrição do reino democrático realizado é impressionante: «Que desgraça!, Eis chegado o tempo do homem mais desprezível, que nem sequer pode desprezar-se a si mesmo. [...] A terra ter-se-á então tornado pequena e o último homem saltitará nela e tudo se tornará pequeno e insignificante. A sua espécie é indestrutível como o pulgão dos bosques; o último homem é o que viverá mais tempo. "Nós inventámos a felicidade", dizem os últimos humanos e piscam o olho. Abandonaram as regiões onde é duro viver: porque se tem necessidade de calor. Ainda amamos o vizinho encostamo-nos a ele, porque temos necessidade de calor [...]. Um pouco de veneno aqui e acolá: isso produz sonhos agradáveis. E muito veneno, para acabar: isto provoca uma morte agradável. Ainda se trabalha porque o trabalho é um divertimento. Mas temos cuidado em que o divertimento não seja excessivamente fatigante.»[57] Reconhecemos sem dificuldade tantos dos sintomas daquilo com que o mundo contemporâneo agoniza: o homem que já não se despreza, mas que se adula num humanismo beato que vai até ao ponto de esgaravatar os graus mais impúdicos da sua sexualidade e acredita poder encontrar aí a inesgotável fonte de uma produtividade artística todavia cada vez mais inexistente: a planetarização do mundo onde de um lado ao outro o instinto democrático opera os seus sucessos e ataca com os seus falsos bons sentimentos o que ele considera como últimas e insensatas bolsas de resistência; a pretensão de ter encontrado a única felicidade possível e de dever atrair para ela a terra inteira, a pretensão de um colonialismo centrípeto que, ao invés, faz deslocar o mundo inteiro para as suas terras geográficas a fim de que cada um goze desta referência autoproclamada como última; a necessidade egoísta que cada indivíduo possui de mobilar a sua pobre existência com uma presença afectiva no seio da qual o outro aparece apenas como simples instrumento de calor humano, mas jamais na sua singular unicidade, o outro de que nos separamos brutalmente desde que tenhamos a impressão de que a sua seiva já não alimenta os ramos infrutuosos do nosso prazer egocêntrico; o uso

dos venenos e de drogas diversas, desses artifícios estupidificantes nos quais extinguimos voluntariamente qualquer manifestação interior deste engenho ou talento fundamental que nos viria reclamar os seus direitos à honra que lhe é devida e de que assumir a exigência faria voar em estilhaços a ordem mediocrática pacientemente tecida pelo instinto democrático para engendrar o último homem; a relação conflitual no trabalho considerado como um direito fundamental, mas livre, desde que a ocasião se apresente, para ir entregar-se ao uso dos estupefacientes modernos e dos divertimentos vazios, improdutivos, inestéticos e estéreis, o tempo em que não nos fatigamos a conquistar o domínio sobre nós mesmos, que devemos ter. Chama-se a isso o reino da «liberdade». Mas, como recorda Goethe, «ninguém é mais escravo do que aquele que acredita ser livre sem o ser»[58], e esta humanidade incapaz de se ultrapassar a si mesma não é certamente mais livre e a tão baixo custo satisfeita de estar deste modo mecanicamente entregue às suas próprias taras, como se estivesse «entregue», diz-nos ainda Goethe, «a uma exigência de querermos adormecer fora do sono.»[59]

No meio do reino do último homem, a uniformidade perfeita, a isonomia entre o alto e o baixo, entre o povo e o potentado que, se não tem os mesmos privilégios, tem os mesmos desejos, alguns possuindo somente os meios de serem mais decadentes e mais nocivos do que os outros. No meio deste reino, o chefe não comanda nem os outros nem a si mesmo; ele é governado pela decadência vital do instinto criador que é fundamentalmente e no seu princípio o instinto democrático. «Nada de pastor e *um* rebanho. Cada um quer a mesma coisa: cada um será semelhante, aquele que vir as coisas de outro modo irá voluntariamente para o asilo de alienados»[60], quem quer que pense diferentemente desta nomenclatura degenerada será ostracizado ou, se esta nomenclatura agir nele à altura de um superego dogmático, sentirá uma culpabilidade por não pensar como a massa e receará ser excluído dela; irá expiar a sua pena, a fim de ser reintegrado, em algum hospital psiquiátrico em que, por efeito de uma qualquer terapia escolhida, ser-lhe-á ensinada a «normalidade» democrática e, depois de ter sido submetido ao castigo de ter reconhecido e tratado a sua «patologia», regressará ao mundo do último homem que, entre duas piscadelas de olho, lhe lançará um olhar pleno de uma orgulhosa piedade. Porque ele tem piedade, quando não se trata mesmo de raiva, por aquele que ignora ou recusa a «felicidade» que inventou, o último homem, o homem democrático: «"Outrora todos estavam loucos", dizem os mais maliciosos, piscando o olho.»[61] O último homem quer apagar, ao mesmo tempo que apaga toda a grandeza, qualquer eventualidade de poder pensar ou até mesmo imaginar que alguma coisa diferente do seu reino seja possível ou desejável. A democracia considera-se como o único regime possível, ideologia de que Nietzsche aponta o carácter profundamente retrógra-

do: «Como a inteligência da verdadeira causalidade é muito reduzida entre os povos e as civilizações de nível pouco elevado, aspira-se com um receio supersticioso a que tudo se passe da mesma maneira [...]. Ignora-se que o mesmo grau de bem-estar possa existir com outros costumes, e que possa mesmo atingir graus mais elevados.»[62]

Na época democrática moderna, como Nietzsche o sublinha, o homem político e a vida política atingem graus de inferioridade nunca anteriormente vistos. Há em primeiro lugar o florescimento desolador do jornalismo que substitui a filosofia teórica rigorosa ou a grande literatura: «Olhai-me para esses supérfluos! Estão sempre doentes, vomitam bílis e é a isso que chamam os seus jornais. Eles entredevoram-se e não são sequer capazes de se digerirem.»[63] O amolecimento geral é sustentado por um ódio fundamental que encontra aí o seu escoadouro privilegiado. Quanto ao estatuto do homem político, ele transforma-se na hora em que triunfa a populaça e quando se impõe o ambiente que Zaratustra designa por «a praça do mercado»: «A multidão e a glória [que a ela se liga] giram à volta dos comediantes.» Não há dúvida de que se trata de uma comédia barata, de um cabotinismo menor que a demagogia necessária à satisfação do instinto democrático exige do homem político moderno que, medíocre por natureza, não vê necessidade em contrariar esta natureza nem de fazer grandes esforços para responder a essa exigência. E isto não se realiza sem uma certa panóplia de «virtudes democráticas» essenciais à carreira dessa flauta que trauteia mentindo o que a multidão espera dele ou do que ele acredita serem os seus desejos: o homem político da democracia moderna, «o comediante é dotado de engenho, mas um engenho sem consciência moral. Ele acredita sempre naquilo que lhe permita impor melhor o seu modo de acreditar – nele mesmo. Amanhã, acreditará numa coisa diferente, depois de amanhã numa outra, ainda mais recente. Tem o espírito volátil e, exactamente como a multidão, tem o humor versátil.»[64] Assim, «o lugar no mercado está cheio de palhaços solenes – e a multidão vangloria-se dos seus grandes homem! São para ela os patrões do momento. Mas o tempo pressiona-os: também te pressionam a ti, e de ti, eles querem saber se é sim ou se é não.»[65] O sufrágio universal é o meio pelo qual o homem político democrático obtém a sua caça eleitoral, a carta-branca que esta populaça inconstante lhe concede; faz-se crer na possibilidade da escolha individual quando não há mais do que concurso obrigatório para uma ordem que se estabelece com ou sem o interessado, e que o instinto democrático passou a instituir. Contudo, tantas vezes a história se repete que Nietzsche já o antecipa: «Os homens e os partidos variarão excessivamente depressa, apenas chegados ao cume precipitar-se-ão ferozmente uns contra os outros até ao sopé da montanha. A todas as medidas que serão adoptadas por um tal governo, faltará a garantia de duração; recuar-se-á diante de empreendimentos que

deveriam ter durante dezenas, mesmo centenas de anos, um desenvolvimento tranquilo para terem tempo de ver os seus frutos amadurecer. Ninguém sentirá, em relação a uma lei, senão o dever de se inclinar momentaneamente diante da força que consagrou essa lei: mas imediatamente se tentará miná-la por meio de uma força nova, de uma nova maioria a formar.»[66]

Deste jogo mórbido da multidão consigo mesma por intermédio do cabotino de circunstância que ela acredita ter escolhido em função dos aplausos e do erguer da cortina, deste jogo estéril e ridículo onde apenas nascem vazios e lutas de pequeno alcance, nada pode sair de grande, uma vez que é precisamente a pequenez que está na origem desta ordem niveladora autocentrada. Tudo o que tem ou pretende ter um aspecto de autenticidade deve, para Nietzsche, retirar-se deste cadastro primário. «É fora do mercado e da glória que se passa tudo o que é grande.»[67] Todavia, a vingança democrática exerce-se contra aquele que escapa do seu domínio, mas o aristocrata nietzschiano não se preocupa em responder às mordeduras mesquinhas do instinto igualitário-primário que não deixa de se dissimular por detrás das grandes declarações filantrópicas virulentas ou de se entregar aos insultos para obrigar a que se regresse à massa da uniformidade gregária, gratuita, laica e obrigatória. Como aristocrata, Nietzsche recusa deixar-se apanhar por um jogo de diálogo com a «praça do mercado»: «Foge para a tua solidão! Viveste demasiado próximo dos pequenos e dos miseráveis. Foge da sua vingança invisível! Contra ti, eles não são mais do que vingança. Não ergas mais o braço contra eles! São inumeráveis e não está no teu destino seres um enxota-moscas.»[68] O aristocratismo de Nietzsche recusa entrar na menor confrontação com a populaça, na menor permuta, nem mesmo para a desprezar ou, quando for o caso, para se deixar lisonjear como um deus ou como um diabo: «Eles lamentam-se diante de ti como diante de um deus ou de um diabo. O que é que isso tem a ver contigo? Não são mais do que uns bajuladores e uns lamurientos.»[69] Dizíamos mais acima que o direito de afastamento é para o grande homem igualmente um dever, até ao ponto em que não há sequer, para o espírito aristocrático, a vontade de triunfar – o que equivaleria já a comprometer-se ou a posicionar-se em relação a ela – da massa grosseira veiculada e produzida pelo instinto democrático, porque «procurar ainda as honrarias neste século, é mais do que nunca indigno de um filósofo actual, onde é a plebe que reina e a plebe que outorga as honras.»[70] Não dizia o Coriolano de Shakespeare aos representantes desta plebe invejosa: «Quem merece grandeza merece o vosso ódio?»[71] O verdadeiro aristocrata incomoda, no sentido mais elevado, e nunca por provocações fáceis; ele incomoda pela sua essência: o seu desprendimento integral e a sua marginalidade autêntica, quer dizer, invisível, quando deixa adivinhar a sua invisibilidade e o exercício pleno da liberdade do seu espírito político e da sua casta, são intoleráveis ao instinto democrático nivelador que

se encontra obcecado por ele: «Na sua alma estreita eles pensam muito em ti – és sempre para eles um motivo de suspeição!»[72]

Apesar da indiferença aristocrática e da mansidão do espírito livre, este último permanece um inimigo para o instinto democrático: «Porque tu és manso e possuidor de uma alma justa, dizes: "Eles são inocentes da sua limitada existência". Mas a alma estreita deles pensa: "Tudo o que existe de grande é culposo." Mesmo se és indulgente para com eles, eles sentem-se ainda desprezados por ti; devolvem-te os benefícios com maldades escondidas. A tua altivez muda nunca é do seu agrado.»[73] Nisto revelam-se de modo cada vez mais cru a crispação dogmática do instinto democrático e a sua origem autocrática fundamental.

Que a vontade de poder esteja na origem das autoridades políticas não representa para Nietzsche um problema, mas uma realidade, e a este nível não se lhe coloca a questão. Mas que a vontade de poder se encontre empobrecida em alguns, ao ponto de produzir formas tão degeneradas de civilização como aquelas que nos legaram os ideólogos medíocres da Revolução Francesa, aos quais é urgente opor o aristocratismo de um espírito verdadeiramente livre, que o instinto do rebanho se sobreponha à grandeza, é nisso que, para Nietzsche, a situação mundial se torna dramática, a um ponto tal que ele chega a interrogar-se se «a decadência, que se avizinha, da civilização terrestre no seu conjunto, poderia levar a uma fealdade cada vez maior e, finalmente, a uma estupidificação do homem até chegar à natureza simiesca.»[74] Todavia, isto era escrito apenas no final do século XIX, e o autor destas linhas ainda não se tinha cruzado com o *homo festivus*.

PAUL-AUGUSTIN D'ORCAN,
Ensaísta

XIII

VILLIERS DE LISLE-ADAM, UM OLHAR CAVALHEIRESCO SOBRE AS REVOLUÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Segundo Henri Roujon, que conheceu bem Villiers, este não nutria grande simpatia pela Revolução:

> Até à sua morte, ele considerou a Revolução Francesa como um acontecimento no mínimo supérfluo, e recusou-se a perdoar ao senhor de Launay, governador da Bastilha, que, segundo ele, poderia ter impedido tudo, se tivesse resistido mais umas horas[1].

A formulação irónica da proposição faz com que ele apareça aqui um pouco superficial. Roujon revela-se mais profundo ao constatar a incompatibilidade radical entre as ideias de Villiers e as prevalecentes na sua época, ou ao sugerir, sempre em tom de leve gracejo, a que reviravolta paradoxal e trágica induzia o desespero político de Villiers: «Este anarquista de raiz feudal arvorava o niilismo bonacheirão.»[2]

Num fragmento de *Axël*, posto de lado, tal como muitos outros, por Villiers, a alusão ao senhor de Launay aparecia sob a sua própria pena:

> Encontrou-se um governador improvisado em Paris que, em vez de metralhar a populaça amotinada, lhe abriu a porta da Bastilha acreditando na palavra dela. – Deste pequeno facto, qualquer ideia humana estava ausente [...]. Sabes o nome deste homem? Chamava-se senhor de Launay – Foi assim: a ordem «Abri a ponte levadiça» significava: «Deixai entrar a Humanidade[3].

Aí, a alusão fazia colocar uma interrogação sobre o seu exacto alcance, tanto mais que a personagem que a profere, Kaspar d'Auersperg, tio de Axël, encarna, de um modo demasiado material e carnalmente humano, tudo o que o jovem herói reprova e que o conduzirá à morte; todavia, exprime um grande número de ideias que Villiers noutra parte toma por sua conta, como a de uma marcha cega do homem contemporâneo indo à descoberta «entre dois dilúvios.»[4] A dialéctica ambígua da asserção participaria, se fosse esse o

caso, das fracturas de um pensamento dilacerado, dividido entre a fidelidade tradicional e a revolta. *La Révolte*, sabemo-lo, constitui o título de uma das peças de teatro de Villiers, representada em 1870, e que foi criticada – por Barbey, entre outros –, como sendo subversiva da ordem social e familiar. E, no ano seguinte, Villiers teria sido *communard*, autor de artigos muito críticos assinados «Marius» no efémero *Tribun du Peuple* de Edmond Lepelletier. Esta atribuição é tudo menos provada[5], mas Villiers nutriu uma certa simpatia pela Comuna nos seus começos e tinha nessa época por amigos homens com tendências revolucionárias ou anarquistas: Jean Marras, Victor Noir, assassinado pelo príncipe Pierre Bonaparte, assassinato esse a que ele consagrou uma página veemente[6]. No que concerne a *La Révolte*, Élisabeth, muito pouco livre de preconceitos para não regressar ao lar por um breve período abandonado, encarna aí a espiritualidade e o ideal desiludidos, face ao seu esposo, tipo do burguês do século XIX, positivista, ateu – e republicano –, inúmeras vezes reiterado por Villiers na sua obra.

Três linhas principais de abordagem parecem-nos esclarecer na sua obra a questão da ligação de Villiers à Revolução. E, antes de mais, a presença da Revolução Francesa e das suas exacções no imaginário de Villiers. Em *L'Étonnant Couple Moutonnet*, um dos seus últimos contos, ele faz reviver a época do Terror e Fouquier-Tinville é uma das personagens desta peça cujo tema é o sadismo. O próprio Tribulat Bonhomet, o arquétipo do seu século aos olhos de Villiers, perpetua-lhe, não sem anacronismo, a malignidade: quando de um simulacro de debate da Assembleia da Terceira República, ele se vangloria de ser o autor de um libelo «Capeto, a sua viúva, os seus crimes.»[7] Na peça autobiográfica *L'Avertissement*, em que Villiers evoca a piedade monárquica da sua infância bretã, o *Journal de Cléry*, que relata o cativeiro de Luís XVI na prisão do Templo, constitui a leitura predilecta do jovem[8]. Não se especulou suficientemente sobre quanto os contos e as novelas de Villiers centrados sobre a guilhotina (oito ao todo) veiculam de maneira recorrente a memória do rei mártir.

Aos seus amigos mais próximos, Villiers tinha comunicado a sua vontade de se abster de toda a política «à excepção de uma fidelidade familiar à Casa de Bourbon.»[9] O monarquismo de Villiers procede por um lado de uma tradição familiar e nobiliárquica de que ele se reclamava com insistência; os altos feitos dos seus, como ele gosta de acentuar, «são aprendidos pelas crianças, mesmo nas escolas de hoje.»[10] No conto igualmente autobiográfico, *Souvenirs Occultes*, ele procede a uma espécie de identificação com um herói que tem bastantes pontos comuns com o seu avô. Deste último, Jean-Jérôme de Villiers de L'Isle-Adam, o neto, com oito anos por altura da sua morte, pôde ouvir o relato das suas aventuras, pintadas de vivas cores, como voluntário a bordo de *La Calypso*, que partiu para uma campanha nos

mares da Índia[11]; no regresso, em Outubro de 1789, é imediatamente alvo das novas autoridades políticas às quais ele opõe a sua linguagem franca e uma ironia amarga que lhe é peculiar; emigra e ilustra-se por brilhantes feitos de armas e de ferimentos ao serviço dos príncipes, antes de acabar, espoliado dos seus bens, numa quase miséria. Em *Souvenirs Occultes*, em que o narrador, «último Gaël», fala na primeira pessoa, ele evoca também a sua raça nobre e um dos seus gloriosos «antepassados» que preferiu exilar-se nas Índias, «farto, ainda jovem, tanto com a visão como com o fastidioso comércio dos seus parentes» e de se entregar, «nas Cidades Mortas», a ambiciosos «golpes de surpresa». Estas cidades em ruínas sobre as quais parece ter caído o fogo do céu, exibem ainda na frontaria dos seus edifícios, a «divisa soberana» dos «povos livres de então: *e Deus não prevalecerá*»[12]; o herói, tal como Villiers o designa, apropria-se dos tesouros reais funerários, exterminando sem piedade os guardas deles, antes de ser ele mesmo massacrado. O narrador declara ter herdado «os únicos deslumbramentos, infelizmente! do soldado sublime e das suas esperanças.»[13] Uma verdadeira e subtil metáfora assimila aqui o Oriente castigado ao Ocidente culpado e não é permitida qualquer dúvida sobre a realidade da divisa inscrita nas frontarias dos edifícios derrubados. Villiers, num outro conto, *Les Plagiaires de la Foudre*, cujos detestáveis heróis são papagaios que semeiam o terror numa ilha imitando uma tempestade, ilustra por meio deles a divisa republicana cujas três palavras surgem em letras maiúsculas: os próprios pássaros sofrerão o castigo celeste[14]. Porém, em *Souvenirs Ocultes*, é a própria natureza do herói equívoco, sangrento «espoliador de túmulos»[15], em que o autor se desdobra, que intriga o leitor. Ele mesmo entrincheirado na sua «velha cidade fortificada», opta por permanecer nela «indiferente às preocupações políticas deste século e desta pátria.»[16] Curiosamente, o antepassado declarava numa carta a sua mãe – sabê-lo-ia Villiers? – o desejo, após a expedição das Índias, de se retirar para o seu solar: «Ficarei afastado do mundo, é para mim uma garantida segura de felicidade.»[17]

Villiers de L'Isle-Adam, a quem, com excessiva pressa, foi contestada a ligação à casa de que usa o nome[18], afirma em toda a sua obra a eminência e a essencial vocação da nobreza. Sem dúvida, ele tende – e é este o nosso segundo ponto –, para um recuo nobiliárquico ao mesmo tempo que para um aristocratismo. Que importa aos nobres «se é um rei, se é um povo que reina. Eles são – desde que usavam cueiros! desde o berço! Eles são a raça que é necessário restaurar. A selecção definitiva.»[19] Paralelamente, Villiers esboça, entre outros, nos fragmentos de *L'Ève Future* uma teoria literalmente seminal da nobreza: o enobrecimento do «sangue burguês» não poderia produzir-se nem fácil nem prontamente[20]. Esta concepção fechada da nobreza vai a par com a expectativa da sua eventual e necessária renovação, que induz

o tema significativo do homem de génio (Edison em *L'Ève Future*) e, mais obliquamente, com a ideia de que a Revolução é obra da nobreza: «Os gentis-homens fizeram a Revolução como fazem todas as coisas», afirma Kaspar d'Auersperg no mesmo fragmento em que evoca o senhor de Launay. Ainda que, de qualquer maneira, convirja com o seu sobrinho quando este parece tentado a aderir à Revolução como se esta fosse uma misteriosa fatalidade, não sem algum diletantismo: «Se nós deixássemos correr as coisas!... Seria talvez interessante.»[21] E, em *Le Prétendant*, exprime-se a ideia, que poderia ter sido emprestada por Chateaubriand, que compete aos gentis-homens, como se fosse da sua essência, assumirem a chefia das mutações em curso. É o que sugere a personagem de Montecelli: «Os nossos pais criaram este movimento que nos empurra para a frente!... A única maneira que nos resta de sermos ainda os primeiros é, talvez, a de dar o exemplo.»[22] O jovem pretendente ao trono de Nápoles, Sergius, detentor de uma superlegitimidade por ser descendente do último Hohenstaufen, quer todavia inscrever-se neste movimento, atrair para si todos os que erguem «as chamas do Pensamento, da ciência e da liberdade.»[23] Montecelli ilustra o desespero próprio de Villiers, o culto significativo da gratuidade da acção, da causa perdida, tema igual e tipicamente de Aurevilly, até mesmo este catastrofismo que o inclina a querer contemplar o afundamento do trono carunchoso das Duas Sicílias, recusando as «agonias ridículas.»[24] Catastrofismo que é consagrado pela violenta ilustração em *L'Etna Chez Soi*, conto cujo tema é um holocausto generalizado (*dies illa*!) realizado pelos meios que a ciência colocou ao alcance de todos; a epígrafe, «O futuro está nos explosivos», é atribuído ao «príncipe Kropotkine». A peça, além disso, é dedicada «*aux mauvais riches*.»[25]

«Fugi dos humildes e dos tristes, e também dos Pobres: eles são contrários à luz do ouro»[26]: esta exortação de «Maître Pied», explicitamente inspirado pelo deputado da extrema-esquerda Félix Pyat, traduz a dureza absoluta dos burgueses para com os deserdados, muitas vezes personificada por Villiers, particularmente no conto *Les Brigands*. Maître Pied tem, apesar de tudo, os seus fantasmas revolucionários e dá consigo a trautear o refrão propondo «as tripas do último dos padres», «estrangular o último dos reis.»[27] Ao mesmo tempo que incrimina a esquerda política, Villiers perpetua a preocupação, constante no partido legitimista, da questão social. René Rémond registou esta orientação, já manifestada pelo apoio à revolta dos Canutos, e que dissocia tão categoricamente os partidários do ramo primogénito dos Bourbons do ramo dos Orléans. Do mesmo modo, o pensamento político de Villiers – e este constitui o nosso terceiro ponto –, é muito marcado pela preocupação da justiça social, ao mesmo tempo que se mantém fiel a uma concepção tradicional dos laços sociais. Contra-revolucionário, portanto, mas deste ponto de vista singularmente reactualizado.

Que página mais veemente a deste fragmento datado de 1889, exumado nas *Nouvelles Reliques:*

> Ser milionário – cem vezes milionário, dez vezes milionário –, pertencer à multidão inumerável dos milionários, quer dizer, conservar nos seus olhos malditos a visão dos 83 000 suicídios anuais dos que não podem viver, graças ao excesso dos outros, e extrair destes 83 000 assassinatos por estrangulamento toda a sua honorabilidade!
>
> A hora incendeia-se, a que há-de vir! A hora esmagadora, com os seus explosivos potentes, a sua indiferença – e uma lei sobre o direito da humanidade. Viver no meio dos povos onde esses milionários, cem milionários etc., são tolerados, não são distraidamente espancados e lançados na lixeira, é viver desonrado, degradado do nome de verdadeiro homem[28].

É na época em que as preferências legitimistas de Villiers são mais explícitas que ele cede a este grito de revolta ao encontro da desumanidade contemporânea. Na realidade, e desde as *Premières Poésies*, a sua obra é notável pela continuidade do seu conteúdo. Pode-se, sem ceder a simplificações redutoras, apresentar o seu pensamento como contra-revolucionário, quanto mais não seja pelo seu parentesco com o dos principais defensores do trono e do altar, a começar por Maistre, que ele invoca, de passagem, apenas uma única vez[29]. Sem desenvolver aqui o assunto, constatemos que a concepção sociopolítica de Villiers, em oposição absoluta ao igualitarismo, é a de uma sociedade de *ordens*, tal como o era a sociedade do *Ancien Régime*, e fundamenta-se sobre uma acepção tradicionalista da ordem natural em que cada estado está no *seu lugar*[30], onde o poder do homem não se justifica senão pela sua submissão a Deus e à lei divina. Desde as suas primeiras obras, ele não distingue o desaparecimento gradual da realeza do da religião: de facto, de todos os valores[31].

A originalidade de Villiers, além da qualidade literária do seu discurso e de um hábil manejo do humor e da ironia, consiste, sem dúvida, na denúncia mais aguda e penetrante, visionária, dir-se-ia na linguagem de hoje, das devastações perpetradas num mundo dessacralizado, desordenado, desregrado, entregue a todos os excessos do materialismo. «A ostentação celeste» tem assim por tema, em nome da necessária produtividade do conjunto, a confiscação do céu para fins de publicidade comercial e de propaganda política. Constitui ao mesmo tempo a recusa de toda a transcendência que é evidenciada e a interdição de toda a vida contemplativa ou simplesmente interior[32]. Villiers previu e denunciou, com alguma antecipação, a tirania dos *media*, o desenvolvimento terrível do condicionamento

dos espíritos e das almas: em *Le Navigateur Sauvage*, ele representa-o por meio do costume de uma população insular «de apertar, desde a nascença, entre tábuas, os crânios dos [seus] filhos, com o intuito de os impedir de poderem pensar em coisas *demasiado elevadas*.»[33] De modo acessório, ele sugere, na hora da secularização do poder sacral, a destruição da ordem natural e da própria natureza, não sem ironizar, na mesma altura, os irrisórios e paradoxais paliativos do que virá a ser a ecologia[34].

«Profeta do passado» – e do futuro, se for caso disso, Villiers dirige o olhar muito para além dos epifenómenos de que é contemporâneo –; pressentindo a «descristianização», ele faz remontar os males presentes à sua origem, à perda da espiritualidade. Perspectiva desesperante para quem não reconhece outro poder que não seja o poder sacral e que ele inscreve simbolicamente num espírito apocalíptico cósmico: o sol já está crivado de «manchas da morte.»[35] Este desespero alimenta tanto a sua evasão no ideal quanto o seu humor, originado pelo sentimento da irrisória insignificância de tudo, num mundo radicalmente decaído. Ele fez escola deste último ponto de vista, se bem que se comece agora aos poucos a avaliar a importância da sua influência literária: sobre Laforgue, Jarry, Artaud, etc.

Da mesma forma que Villiers não é revolucionário, ele não participaria em último caso da «contra-revolução», na medida em que este termo negativo e ambíguo postularia um regresso impossível da marcha do tempo. Tentado pela aventura da revolta, este ilusionista desiludido é, em suma, essencialmente fiel. Declarava a Félicien Champsaur: «Se Henrique V se tivesse decidido a habitar o Louvre, eu seria monárquico; assim, não sou mais do que um literato.»[36] E J. F. S. Jeanès evoca esta réplica de Villiers a alguém que encontrava nele semelhanças de atitude com um homem do tempo da Liga: «Estas semelhanças agradar-me-iam totalmente se me incluísseis no partido de Henrique III.»[37] À semelhança de um Barbey, que defende a Liga e o duque de Guise por razões religiosas, de um Maurras que «teria feito coligação até com a missa», Villiers, legitimista, reprova este antecedente aristocrático da Revolução.

ALAIN NÉRY,
Professor emérito de Literatura Francesa
na Universidade de Angers

XIV

HIPPOLYTE TAINE OU A REVOLUÇÃO FRANCESA CONSIDERADA NA SUA UNIDADE SOBRE AS ORIGENS DA FRANÇA CONTEMPORÂNEA 1876-1894

«Taine – o primeiro historiador vivo.»[1]

«Na verdade, a história da Revolução ainda está inédita»[2]; se o autor destas palavras publicadas em 1876 não fosse um cientista tão rigoroso como Hippolyte Taine, tomá-lo-íamos facilmente por um ingénuo. Não viu o século XIX multiplicar-se as publicações de análises, de monografias e de colecções de documentos oficiais sobre a Revolução? Não foi graças aos estudos revolucionários que a história renovou os seus géneros literários? Os séculos anteriores não nos oferecem nada de comparável à hagiografia plebeia de Michelet na sua *Histoire de la Révolution Française* (1847-1853) ou à exortação patriótica de Lamartine na sua *Histoire des Girondins* (1847); a monumental colecção em 40 volumes de actos legislativos revolucionários e imperiais coligidos por Buchez e Roux encontra-se nas bibliotecas; Mortimer e Ternaux fazem suceder na imprensa, em cadência rápida, a sua volumosa *Histoire de la Terreur* (1868-1881); finalmente, Louis Blanc redigiu sob a forma de alegações a defesa dos *Montagnards* (*Histoire de la Révolution*, 1853), e já não têm conta as publicações sobre assuntos específicos.

Ao intitular a sua obra *Les Origines de la France Contemporaine*, Taine chama a atenção sobre o que no seu tempo poluía o estudo da Revolução: dissertar sobre a Revolução, no século XIX, é perpetuar um *mito das origens* fora do qual parece ser impossível o consenso. Aliás, mito ambíguo, uma vez que, a exemplo de outros semelhantes, ele propaga relatos de mortes violentas e de sacrifícios necessários; mito cuja assimilação não cessa de ser objecto de rejeições ferozes e de adesões entusiastas[3], não há outra solução do que a de acomodar-se com o que se recebe e sobre isso fazer uma triagem em tudo o que parece praticável e o que não o é: «Não podendo repudiar o legado de 1789, somos obrigados a separar o que existe de realizável e o

que há de quimérico nesta pesada herança. Foi essa, durante muito tempo, a tarefa da França e da sociedade moderna: ela não se pode constituir fora da Revolução.»[4] Estas observações de Leroy-Beaulieu assinalam quanto a Revolução é para um Francês o horizonte impensado mas inultrapassável da sua pertença nacional, o ponto cego da constituição política contemporânea, tanto mais operativo quando é ignorado, e tanto mais presente quanto se esconde. A Revolução não é somente a origem da França contemporânea, ela constitui ainda o seu *cenário primitivo*. Nos vários autores que acabámos de citar, a interpretação da Revolução dissimula, aliás muito mal, um projecto político a que as circunstâncias darão consistência, ou não. A constituição da França apenas se pode conceber como uma exegese da história revolucionária. Na medida em que a aceitação míope de 1789 é, com exclusão de qualquer julgamento moral, a chave hermenêutica que faz aceder à inteligibilidade da sociedade francesa, pode conceber-se as resistências inauditas, tanto mais fortes quanto elas são inconscientes, que se opunham à compreensão objectiva do fenómeno revolucionário: em relação a ele, o distanciamento necessário ao sábio não é desejável, nem mesmo possível.

A ocultação deste último atinge o seu grau mais brilhante em Tocqueville. É conhecida a continuidade que ele postulou entre o *Ancien Régime* e a Revolução. Na medida em que a segunda se contentou em acelerar a evolução inerente ao primeiro, ele impedia-se de compreender o fenómeno revolucionário *enquanto tal*. Se a Revolução não faz mais do que pôr em evidência o que a monarquia absoluta preparava de há muito, é a ela que teremos de reclamar a identidade da primeira. Em último caso, poderíamos pedir a Luís XIV que nos diga a verdade da Revolução. Com Tocqueville, pode-se fazer o seu balanço sem interrogar um só instante o fenómeno revolucionário; pode-se fazer a economia da sua *história* contentando-se em *pensá-la* com exclusão dos acontecimentos que a assinalaram e relegando-os para o rol dos *faits divers* mais ou menos gloriosos ou lamentáveis – seguindo a perspectiva que o autor irá adoptar. Tocqueville condicionou profundamente os historiadores, no sentido em que o *relato* da Revolução é nele inteiramente distinto daquilo que fazia dela a *verdade profunda*. Esta posição era cómoda e adequada para congregar todos os sufrágios, mesmo os daqueles que não partilhavam a análise implacável e finalmente tradicionalista do gentil-homem normando. Com Tocqueville, de facto, as insurreições, a intimidação sistemática, até mesmo a guilhotina, toda essa face de sombra tornava-se anedótica, quase irreal, em qualquer caso um sonho mau, cuja descodificação nada acrescentava à compreensão global da Revolução. A via estava delineada e aberta para Michelet e para os seus sucessores, que não tinham mais do que se colocar fora de qualquer perspectiva reflexiva para erigir o *relato* numa sumptuosa *epopeia* que não é obrigada a colocar-se

a questão da sua própria veracidade – ou, melhor, que a confira a si mesma pelo simples facto de que ela se *revela*. O esquema está montado para que a Revolução aceda ao estatuto de mito: está-se pronto a fundar sobre ela uma nova religião, o «*quatre-vingt-neufisme*», de 1789, pode ser remodelada à vontade de cada um, servirem-se dela como matriz inesgotável do presente. A *filosofia* de Tocqueville fazia escapar a Revolução à *história* e desonerava os seus *contadores* da obrigação de procurar a verdade dela. A análise tocquevilliana oferecia-lhes uma escapatória cómoda para reduzir as atrocidades revolucionárias aos excessos incontrolados de uma pequena matilha de furiosos. Ela poupava-lhes a dolorosa tomada de consciência do elo *necessário* existindo entre o fenómeno revolucionário, reconduzido por eles a um élan espontâneo da natureza há muito tempo oprimida pelo arbítrio monárquico, e os urros sinistros das *tricoteuses*, as vociferações das secções e os cemitérios parisienses transbordando de pus. É aqui que intervém a mais importante contribuição de Taine para a história revolucionária quando ele integra os *factos*, até os mais sórdidos na sua integralidade, na *inteligência* global da Revolução.

A retórica sanguinária das secções constitui não um acidente de percurso, mas cada um dos seus apelos ao assassínio ressoa como um decreto de aplicação das máximas do novo governo francês. Relatando a sucessão dos factos, Taine prova que a Revolução foi criminosa *por essência*, e não somente *por acidente*; já não podemos aceitá-la como um resultado natural; é necessário subtraí-la ao refúgio em que ela gosta de se esconder ao fazer-se passar pela condição de possibilidade de qualquer modernidade política, para a fazer comparecer no tribunal da razão. É somente nessas condições que a Revolução pode tornar-se objecto de estudo para o historiador e não apenas uma máquina para produzir indefinidamente ideologia destinada a alimentar a prática política, os simbolismos nacionais ou a galvanizar os arrabaldes.

Tocqueville pensava que a Revolução é a monarquia absoluta regressada à sua verdade profunda. O ponto de vista de Taine será, como era de esperar, inverso. A Revolução constitui um fenómeno inteiramente novo que não se assemelha a nada do que o precedeu. Mas por isso, ele sente-se obrigado a definir o ponto de vista a partir do que a sua unidade se revela. Importa notá-lo, esse ponto não causava qualquer dificuldade a Tocqueville. Na verdade, para este último a Revolução detém-se em 1791 com a promulgação de uma nova Constituição que recoloca a soberania nas mãos da Assembleia Legislativa. A nova disposição do poder é em breve completada pela Lei Le Chapelier interditando qualquer outra forma de associação a não ser a expressamente autorizada pelo legislador: é a consagração lógica do absolutismo e da dissolução programada dos corpos intermédios. A

continuação, 1792 a 1795, não é mais do que uma farsa sinistra, exterior ao verdadeiro teatro das operações, como também, na verdade, o 14 de Julho ou os dias 5 e 6 de Outubro de 1789. Ainda aí, Tocqueville fez escola, uma vez que permitiu ao século XIX viver confortado por uma tranquila certeza que se poderia resumir no seguinte slogan: «sim a 1789 (= à soberania do povo, à primazia da lei, à representação nacional), não a 1793 (= ao Terror, às leis sobre os suspeitos, à guilhotina, etc.)»; este consenso fácil surge sob uma forma canónica pela pena de Edgar Quinet: «Não foi a necessidade das coisas que fez o sistema do Terror, foram as falsas ideias.»[5]

Taine, ao contrário, procura subsumir o conjunto do período de 1789-1795 num único artigo, a fim de definir a essência específica do fenómeno revolucionário. Tal como escreveu Augustin Cochin: «O povo livre é a massa, a multidão desenfreada, entregue a si própria, ao instinto, à sugestão do momento, sem freio, sem chefe, sem lei, tal como apareceu em Julho de 1789 aos olhos espantados dos "filósofos"; monstro enorme, inconsciente, ululante, que horrorizou a França durante cinco anos e deixou na alma daqueles que a tinham visto um pavor incurável [...] fenómeno histórico mal compreendido, nunca estudado directamente em si mesmo ... até Taine.»[6] Na medida em que ele demonstra a continuidade do processo que se joga de 1789 a 1795, tende a fazer da revolução um *bloco*. Com Taine, a história desses anos consiste numa explicitação progressiva daquilo que já estava contido desde 1789: a democracia pura; a história das etapas da Revolução é a da sua explicitação progressiva. As famosas «leis» de Prairial germinam entre os blocos deslocados da Bastilha. É a esse preço que se delimita a essência da Revolução. Verdade que perturba, indubitavelmente. Tinha-se tornado hábito venerar o povo heróico que toma o destino em suas mãos, e damos por nós a adorar as hordas infames que se drogam no *Père Duschesne* e se embriagam com o sangue dos proscritos. O objecto do estudo de Taine é precisamente este povo no qual reside a força da Revolução; estende-se a categorias cada vez mais restritas à medida que as depurações, *feuillants*, girondinos, dantonistas, etc., o reduzem à depuração que, em 1794, esmaga a França durante alguns meses. Mas, no fundo, este *povo* manteve-se sempre o mesmo. Enquanto *ser colectivo*, é a verdadeira força motriz da Revolução que permaneceu sempre idêntica a si mesma. «Taine foi o primeiro, e esta é a sua glória, a ousar olhar de frente esse *ser colectivo* e a exigir-lhe a apresentação das suas credenciais. Foi o primeiro a pretender definir, compreender o fenómeno revolucionário, a travar conhecimento com o "povo soberano", "a opinião patriota" de 1789 a 1794 durante os cinco anos de reinado da liberdade filosófica.»[7]

O «povo» em revolta constitui, portanto, o objecto *material* do historiador Taine, mas fornecer-lhe-á ele o seu objecto *formal*, aquilo através do

qual o podemos conhecer? Importa não esquecer que a Revolução foi um regime de opinião, um dos mais perfeitos jamais realizados. Os seus actores não cessavam de falar, de escrever não tanto para defender argumentos, mas para fazer-se aplaudir e conciliar as boas graças das clientelas que rugissem a seus pés. Um regime de opinião tende a exacerbar a distinção entre os motivos aparentes da acção – dependentes da conjuntura e das manipulações – e os seus motivos reais sistematicamente passados em silêncio. A abundante documentação de Taine visa fazer conhecer o poder democrático tal como ele *é* e não como *ele quer ser visto*. Ele faz a história *real* – por oposição à história *oficial* que enche os discursos, as páginas do *Moniteur*, as «deliberações» da sociedade dos jacobinos – da democracia pura. O jacobino projecta instintivamente um ecrã opaco feito de discursos, de arengas e de artigos de jornais sobre aquele que o olha um pouco mais de perto.

Taine é, portanto, um dos primeiros a descortinar um fenómeno particularmente difícil de apreender, uma vez que não se deve contar com o que ele dá a ver de si mesmo e que, de resto, ele dissimula. Por isso, põe de lado o mais que pode os relatos oficiais e os artigos de propaganda. Reúne, sobretudo, «uma grande quantidade de documentos manuscritos, a correspondência de um grande número de intendentes, de directores da assistência social, magistrados, feitores gerais[8], [...] a correspondência dos comandantes militares em 1789 e 1790, as cartas, memorandos e estatísticas detalhadas contidas nos cem arquivos do comité eclesiástico, a correspondência [...] das administrações de departamentos e municipalidades com os ministros de 1790 a 1799»[9] – a maior parte pessoas experientes e instruídas, com discernimento e relatando bem, sem aumentar por receio e sem falsear por cálculo. Caracterizaríamos de bom grado os autores citados por Taine como sendo os chefes naturais da sociedade tradicional. Constituída pelos seus interesses, pelos seus valores e pela sua história, ela gera por si mesma as suas autoridades. Tal como observa Furet, no *Ancien Régime* corporativo, «a política não é mais do que a extensão das suas actividades reais[10]. Bastam estes documentos para nos mostrar personagens vivas, pequenos nobres, párocos, monges e religiosas de província, advogados [...], trabalhadores e artífices, oficiais e soldados [...] apenas eles nos poderiam fazer ver em detalhe e de perto a condição dos homens [...] graças a eles, podemos dar cifras precisas, saber hora a hora o emprego do tempo de uma jornada [...] com tais recursos, tornamo-nos quase contemporâneos dos homens de que se faz a história e mais de uma vez, nos Arquivos, seguindo no papel amarelecido as suas velhas caligrafias, sentia-me tentado a falar-lhes em voz alta.»[11]

São essas tipicamente as pessoas reduzidas ao silêncio pela algazarra das secções. É este silêncio que nos é proporcionado pela documentação oficial produzida em série segundo um modelo estereotipado:

> Considerai [...] os monumentos autênticos do seu pensamento, o *Journal des Amis da la Constitution*, as gazetas de Loustalot, Desmoulins, Brissot, Condorcet, Fréron e Marat, os opúsculos e os discursos de Robespierre e de Saint-Just, os debates da Legislativa e da Convenção, as arengas, as notas e relatórios dos girondinos e dos montanheses, ou, para abreviar, os quarenta volumes de extractos compilados por Buchez e Roux. Nunca se falou tanto para dizer tão pouco. A verborreia vazia e a ênfase pomposa afogam aí toda a verdade sob a sua monotonia e o seu empolamento. A este respeito, é decisiva uma experiência: nesta interminável miscelânea, o historiador que busca informações precisas não encontra quase nada a respigar; bem pode ler quilómetros: dificilmente descobre um facto, um detalhe instrutivo, um documento que evoque ante os seus olhos uma fisionomia individual, que lhe revele os verdadeiros sentimentos de um aldeão ou de um gentil-homem, que lhe pinte com cores vivas o interior de um *hôtel de ville* ou de uma caserna, de uma municipalidade ou de um motim [...]. Toda esta França viva, a tragédia imensa que 26 milhões de pessoas desempenham num palco de 26 000 léguas quadradas, escapa ao jacobino; não há, tanto nos seus escritos como na sua cabeça, senão generalidades sem substância [...] elas desenrolam-se por meio de um jogo de ideologia, por vezes em trama compacta, quando o escritor é um argumentador profissional como Condorcet, a maior parte das vezes em fios enrodilhados e mal atados, em malhas soltas e descosidas, quando o orador é um político improvisado ou um filósofo aprendiz como são os deputados ordinários e os arengadores de clube. Trata-se de uma escolástica de pedantes debitada com a ênfase de energúmenos. Todo o seu vocabulário consiste numa centena de palavras e todas as ideias reconduzem-se aí a uma única, a do homem em si: unidades humanas, todas semelhantes, iguais, independentes, e que pela primeira vez se relacionam entre si, eis a sua concepção da sociedade. Não há nada de mais truncado, uma vez que, para a formar, foi preciso reduzir o homem a um mínimo; nunca cérebros políticos se mirraram até esse ponto e deliberadamente. Porque é por sistema... que eles se empobrecem[12].

Consistindo a principal originalidade de Taine em mostrar a unidade do processo iniciado em Maio de 1789 e prosseguido sem hesitar com uma certeza de metrónomo até Julho de 1794, podemos discernir, desde os primeiros debates da Constituinte, os germes da ditadura em gestação. É a esta demonstração que Taine consagra o melhor da sua erudição.

Deste modo, Taine pôs em evidência o funcionamento, desde 1789, do mecanismo que Augustin Cochin virá a designar por a «máquina». Ele entendia por isso «uma forma de socialização cujo princípio consiste em que os seus membros devem, para desempenharem nela o seu papel, despojar-se de qualquer particularidade concreta e da sua existência social concreta». É o contrário dos corpos sociais do *Ancien Régime* procedentes de uma comunidade real de interesses profissionais ou sociais. Essas sociedades «caracterizam-se unicamente pela sua relação com as ideias [...]. Não dispõem de autoridade para delegar, de representantes para eleger: elas constituem uma máquina para produzir a opinião unânime.»[13] Taine mostra que a uniformidade abstracta de um consenso puramente verbal já contaminou as assembleias destinadas a eleger os representantes aos Estados Gerais: «Os nobres mais recalcitrantes reivindicaram nos seus cadernos os direitos do homem, e Mounier, o principal adversário dos demagogos, conduzia as comunas quando estas se declararam Assembleia Nacional.»[14]

Taine descreve admiravelmente os parlamentares de 1789 como um povo de indivíduos abstractos que constroem para si mesmos uma legitimidade arguindo o seu distanciamento completo dos interesses reais. Num tal tipo de sociedade, é a vontade geral que, em cada momento, cria a lei:

> No começo, não se apercebiam disso; mas um passo leva a outro, quer queiram quer não, eles avançam para onde são empurrados. Quando vêem o abismo, já é tarde; ficam encurralados pelas suas próprias concessões e pela lógica; não podem exclamar ou indignar-se; tendo desprezado os seus pontos de apoio, já não encontram ponto de travagem. Nas ideias gerais há um poder terrível, sobretudo quando estas são simples e apelam à paixão [...]. Considerai os três quartos dos deputados, espíritos novos e preconceituosos, sem qualquer outra informação que não seja algumas fórmulas da filosofia corrente, sem outro fio condutor além da lógica pura, entregues às declamações dos advogados, às vociferações das gazetas, às sugestões do seu amor-próprio, às 100 000 vozes que de todos os lados, na barra da Assembleia, na tribuna, nos clubes, na rua, no seu próprio coração, lhes repetem unanimemente, em cada dia, a mesma lisonja: «Vós sois soberanos e todo-poderosos. Apenas em vós reside o direito. O rei não está lá senão para executar as vossas vontades. Qualquer ordem, corporação, poder, associação civil ou eclesiástica, é ilegítima e nula, a partir do momento em que tal o declarastes; poderíeis mesmo mudar a religião. Sois os pais da pátria. Salvastes a França, regenerais a espécie humana. O mundo inteiro vos admira; acabai a vossa gloriosa obra, ide mais longe e cada

dia mais longe.» Contra esta vaga de seduções e de solicitações, só um superior bom senso e convicções enraizadas podem mantê-los firmes; mas os homens comuns e indecisos são arrastados na enxurrada. No meio do concerto das aclamações que se elevam, eles não ouvem o estrondo das ruínas que fazem. Tapam cada vez mais os ouvidos, evitam os gritos dos oprimidos; recusam-se a admitir que a obra deles tenha podido ser maléfica, aceitam os sofismas e as mentiras que a justificam; admitem que, para desculpar os assassinos, se caluniem os assassinados; escutam Merlin de Douai que, depois de três ou quatro *jacqueries*, quando em todas as províncias se pilha, se incendeia e se mata, vem declarar, em nome do comité de feudalidade, que «é necessário apresentar ao povo uma lei cuja justiça force ao silêncio o egoísta feudatário que, desde há seis meses, clama tão indecentemente contra a espoliação, e cuja sabedoria possa reconduzir ao seu dever o colono que o ressentimento de uma longa opressão fez transviar por um momento». E se um dia, no fim da sua sessão, o patriarca sobrevivente do partido filosófico, Raynal, leva de surpresa a verdade até à sua tribuna, eles indignam-se com a sua sinceridade como se fosse um atentado, e só o título de imbecil os faz desculpá-lo. Um legislador omnipotente não pode desdizer-se; está condenado, como um rei, à admiração pública de si mesmo. «Não havia de todo entre nós», diz uma testemunha, «trinta deputados que pensassem diferentemente de Raynal mas, em presença uns dos outros, a honra da Revolução, a perspectiva das suas vantagens, constituíam um dogma no qual se impunha acreditar»; e, contra a sua convicção, contra as suas consciências, os moderados, cativos na rede dos seus próprios actos, juntam-se aos revolucionários para finalizar a Revolução[15].

Esta última frase dá testemunho de uma consciência espantosamente moderna dos constrangimentos da linguagem reclamando o apagamento do sujeito na constituição do campo político. Os parlamentares da Revolução não são tanto os autores da sua própria palavra quanto os espelhos ou o eco do consenso fabricado pela força persuasiva de umas quantas ideias simples. Quaisquer que sejam as suas próprias convicções, as suas próprias tomadas de posição públicas, não fazem mais do que reflectir por mimetismo o que lhes sopre o discurso debitado pelo orador precedente. Podendo bem a sua opinião pessoal encontrar-se em contradição flagrante com o consenso que se está a elaborar, este último retira a sua legitimidade do facto de participar de um nível de realidade superior, o género literário do discurso «*more* jacobino». Quanto aos que persistem em opor-se ao consen-

so artificial da vontade geral, serão rapidamente afastados quer da Assembleia Constituinte, da Legislativa ou da Convenção, quer das assembleias primárias que têm o encargo de os elegerem: «Em 12 de Julho de 1791, a chamada nominativa decretada contra os ausentes demonstra que cento e trinta e dois deputados já não têm assento. Onze dias antes, entre aqueles que ainda têm assento, duzentos e setenta declararam que não tomariam mais parte nas deliberações. Assim, antes da conclusão da Constituição, toda a oposição, mais de quatrocentos membros, mais de um terço da Assembleia, encontra-se reduzida quer pela fuga, quer pelo silêncio.»[16] Deste modo, a *purga* faz parte do fabrico da opinião unânime como um dos seus momentos chave.

A ameaça nos colégios eleitorais[17] que afasta sistematicamente os eleitores conservadores, os chefes de claque na Assembleia que impedem de falar qualquer orador de direita, ou ainda as pressões para interditar as associações de opositores[18]: Taine faz-nos ver nestes acontecimentos não meios sem escrúpulos pelos quais um pequeno grupo de ambiciosos teria querido apoderar-se das novas instituições, mas sim o exercício natural do novo regime fundado sobre o consenso abstracto da vontade geral. Os bandos armados de «patriotas» violam apenas uma legalidade formal; na realidade, dever-se-ia saber reconhecer que eles revelam a verdadeira natureza de um regime legitimado pela unanimidade, em que a oposição, a deliberação e a reflexão são transformadas em insultos à soberania. Neste contexto, os bandos de bêbados e de mercenários a soldo que invadem as galerias e que encontraremos em todas as etapas da Revolução representam efectivamente o seu braço armado: a garantia de que o regime será destinado a ser *por natureza*. A frouxidão das oposições legais às vias de facto revela bem claramente o modo normal da ditadura do povo pelo povo.

Tal como Taine escreveu «para se apoderar do poder, a Assembleia, desde o início, tolerou ou solicitou as ajudas dos golpes da rua. Todavia, ao considerar os amotinados como aliados, ela transformou-os em patrões e, doravante, [Novembro de 1789] tanto em Paris como na província, a força ilegal e brutal constitui o principal poder do Estado.»[19] Os bandos de espadachins não são executantes, mas, sim, a consciência do novo regime. Temos aqui em germe o que 1793 irá elevar à perfeição. A democracia revolucionária é o governo do povo por ele mesmo. Os bandos ruidosos do Palais-Royal abriram caminho às sociedades permanentes filiadas no clube dos jacobinos, de que são outros tantos reflexos devolvendo-lhe a sua própria imagem, mas constituirá a mesma substituição da sociedade civil e do Estado pela facção. A opinião produzida colectivamente, de que as sociedades restituem aos parlamentares a imagem mítica, passa a ser a única expressão da vontade geral. O «povo» coincide sobrenaturalmente com o

poder. Tal como escreve Furet, «esta crença é a matriz do totalitarismo.»[20]

Num regime como este, os parlamentares não são representantes, mas «presidentes do povo», revogáveis *ad nutum* por este último. Desta forma, o rei é desde 1791 um simples empregado. O presidente da Assembleia Nacional recebe o título de «presidente da nação.»[21]

No consenso da vontade geral, o dissentimento só pode provir de «maus cidadãos» ou de «conspiradores» que se excluem a si mesmos da protecção cívica. A verdade socializada é por essência maniqueísta: uma vez que ela é integralmente boa, é preciso que o seu contraste seja revestido dos piores negrumes. É muito naturalmente que o consenso produzido pela Constituinte a partir do mês de Julho de 1789 veja imediatamente levantar-se contra ele hordas de «conspiradores». Por esta via, a oposição é sistematicamente assimilada à conspiração, em conformidade com o modo de produção de uma opinião unânime, imaginária e fundada sobre os slogans. Taine é, ainda aí, um dos primeiros a pôr em evidência a unidade fundamental do processo que, da instauração do Comité de Investigações, em 28 de Julho de 1789, conduz à lei sobre os suspeitos e ao Tribunal Revolucionário: a Assembleia institui «um Comité de Investigações para descobrir os "crimes de lesa-nação"; nada de mais vago que uma tal expressão, nada de mais malfazejo do que uma tal instituição. Renovado todos os meses, desprovido de agentes especiais, composto de deputados crédulos e novatos, este Comité, que deve desempenhar o ofício de um Lenoir ou de um Fouché, supre a sua incapacidade com a violência, e os seus procedimentos são já os da inquisição jacobina. Alarmista e suspeitoso, ele incita à delação e, à falta de descobrir complôs, inventa-os. Para ele, as intenções são actos e os projectos vagos passam a ser atentados cometidos. Por denúncia de um criado que escutou às portas, por mexericos de uma lavadeira que apanhou um papel no bolso de um roupão, por uma carta falsamente interpretada, por indícios vagos que ele completa e relaciona à força de imaginação, forja um golpe de Estado, faz interrogatórios, visitas domiciliárias, rusgas nocturnas e prisões, exagera, pinta de negro e apresenta-se em sessão pública a denunciar tudo isto à Assembleia Nacional. Primeiramente é o complô da nobreza bretã para entregar Brest aos Ingleses, depois o complô dos salteadores pagos para destruir as colheitas; depois ainda, o complô de 14 de Julho para incendiar Paris, e o complô de Favras para matar La Fayette Necker e Bailly; o complô de Augeard para raptar o rei, e outros mais, de semana a semana, sem contar com os que pululam no cérebro dos jornalistas e que Desmoulins, Fréron, Marat, revelam a toques de trombeta em cada número dos seus jornais.»[22]

A alternativa que levará por um lado à ditadura do povo por ele mesmo, durante o Terror, depois a tomada do poder por um regime ditatorial

sem contrapoder, surge profeticamente na correspondência do embaixador americano: «Eles querem uma constituição americana com um rei em vez de um presidente, sem reflectir que não têm cidadãos americanos para sustentarem esta constituição [...]. Se eles tiverem o bom senso de dar aos nobres, enquanto nobres, alguma porção da autoridade nacional, esta constituição livre será provavelmente duradoura. Mas de outra forma, ela degenerará quer numa pura monarquia, quer numa vasta república, numa democracia [...] o povo, em breve cansado das tempestades e entregue sem defesa aos seus sedutores ou aos seus opressores, quebrará o leme ou colocá-lo-á na mão que seja suficientemente ousada para dele se apoderar.»[23] Estas espantosas *profecias* não têm outro objectivo para o positivista Taine – sem dúvida o homem da sociedade menos inclinado a ver uma causa sobrenatural a actuar na Revolução – senão o de assinalar a continuidade perfeita entre os princípios do novo governo e as consequências práticas dos seus actos. Taine escreveu o grande palimpsesto do governo revolucionário.

Taine chega ao fim de um processo em que a Revolução cunhada sobre o aspecto irénico e consensual dos «princípios de 89», tão caros ao senhor Homais, se revelou o conceito mais operativo da política francesa – e talvez o que mais contribuiu para a sua precariedade. 1830, 1848, 1851, 1870, a Comuna, o 16 de Maio de 1877: a Revolução incessantemente invocada como narração fundadora revela ser o princípio mortífero que impede a França de aceder à estabilidade. Com Taine, a Revolução desmascarada cessa de proporcionar o cunho a um conflito sem fim de legitimidade. Ela integra-se no património nacional com as suas grandezas e as suas fraquezas. Contudo, nada impede ver na sua obra a matriz de uma crítica infinitamente mais radical do fenómeno revolucionário. As poderosas análises de Cochin não teriam existido sem Taine.

FR. RENAUD SILLY, O. P.,
Historiador

XV

AUGUSTIN COCHIN E A «NOVA HISTÓRIA» DA REVOLUÇÃO

A Marie de la Martinière

O historiador mais original da Revolução é também o mais ignorado. Antes da sua «exumação» em França por François Furet, em 1978[1], ele parecia totalmente esquecido, à excepção de alguns fiéis. Augustin Cochin (1875-1916) era oriundo de uma antiga família da alta burguesia parisiense, titulada sob a Restauração, mas de tendências liberais e orleanistas. Seu avô, de que usava o nome de baptismo, fora amigo de Montalembert[2]. Podemos encontrar uma menção e uma citação deste grande e notável erudito na obra clássica de René Rémond, *Les Droites en France*: «As reformas sociais de 1789 e o governo parlamentar, quer se queira quer não, são isso a que se chama a civilização.»[3] Jovem historiador desconhecido, Augustin Cochin faz sua a tese oposta, a que é simultaneamente de Taine e da historiografia de esquerda que, pelo menos, estão de acordo neste ponto: «O *quatre-vingt-neufisme* – 1789 – constitui talvez uma posição judiciosa em política, mas indefensável em história»[4] e ele denuncia essa interpretação «comedida, sensata, liberal, irrisória, que, desde há cem anos, corrige e atenua a assustadora recordação».

A originalidade da obra de Cochin não resiste certamente a este distanciamento em relação à tradição liberal. Esta, porém, conota profundamente o sentido da sua atitude e da sua pesquisa. A intuição que o impele a fazer sua a ideia de «bloco» da Revolução está em estreita interacção com o seu método histórico. Este não deve mais à tradição historiográfica contra-revolucionária do que à da esquerda hagiográfica. Uma historieta retirada de uma carta a seu pai, Denys, o barão Cochin, em 1900, elucida a opção precocemente tomada pelo jovem cartista: «Estava na quinta-feira à noite em F... onde me deparei com Paul e o seu avô, ambos muito preocupados, cada um por seu lado: o senhor de R...., gemendo por causa da França e do exército, e procurando a quem invectivar sobre o ministério [...] e Paul lamentando-se por causa dos seus porcos, bois e carneiros, que estão todos com a febre aftosa. Uma volumosa vaca tinha contraído a doença ao cair da tarde, quando regressava do prado, e deitara-se no meio da estrada. Não

tiveram outra alternativa senão deixarem-na lá. Todas as manhãs, Paul vai levar-lhe maternalmente a sua ração. Disse judiciosamente para comigo que aí estão dois tipos de acontecimentos entre os quais é necessário escolher quando se escreve sobre a história. A história do caso Dreyfus é mais fácil e mais divertida. Mas se conhecêssemos um pouco melhor a dos milhares de Pauls que cuidam dos seus bois desde que o mundo é mundo, a primeira afigurar-se-ia talvez insignificante.» Esta segunda concepção da história, esta «nova história» impregnada de sociologia, é aquela que, em sentido oposto ao de todos os seus predecessores e contemporâneos, mas também de quase todos os historiadores mais recentes, Cochin se apostou em aplicar à Revolução. Evocando o seu método teórico, François Furet pode escrever: «É necessário determo-nos ante esta ambição já que, sessenta anos depois, ela ainda se mantém completamente nova. A via aberta por Cochin não teve posteridade, até mesmo após a ciência política ter recebido todas as consagrações universitárias.»[5]

Contra-revolucionário sem estado de alma, convencido, como Péguy, de que a Revolução «fingiu desembaraçar o mundo de um simulacro de servidão política», Cochin raramente perde a ocasião de se distanciar das expressões clássicas dessa corrente. Assim, ele ironiza sobre o *Père* Barruel e a «sua conspiração de melodrama» que vê iniciar-se em Voltaire o complô dos terroristas. Na sua vasta pesquisa sobre as sociedades de pensamento, as lojas apenas são consideradas como fazendo parte de um conjunto, mais vasto. A sua refutação da tese reaccionária ingénua sobre o papel essencial da maçonaria na génese da Revolução é exposta de forma particularmente explícita numa carta dirigida a Maurras[6]: «Em vez de a considerar [a maçonaria] em primeiro lugar em si mesma como um monstruoso complô, e em seguida esforçar-se por introduzir esta máquina colossal na trama da história comum – empresa evidentemente impossível – seguir-se-ia o caminho inverso: partir-se-ia da própria história, estudada de muito perto. Em vez de começar pelos projectos regicidas de Weishaupt e pelos crimes dos Kadosch, aplicar-nos-íamos a seguir as manobras de um tal grupo "patriota" numa cidade de província. Em vez de nos prendermos com os documentos maçónicos propriamente ditos, sempre raros e equívocos, partiríamos de documentos de arquivos comuns: ao estudá-los de perto, registando os nomes e as datas, chegaremos a "apanhar" as pessoas, a segui-las numa série de actuações que, consideradas isoladamente, não têm nada de relevante, mas que, vistas no seu conjunto, revelam um sistema engenhoso e um acordo misterioso – e esta impressão torna-se flagrante quando se compara este trabalho em duas províncias diferentes e afastadas uma da outra».

Esta *démarche* e o seu sentido têm de escapar aos representantes da história oficial da Revolução. Furet evoca a este respeito «o contra-senso abso-

luto» de Aulard, para quem os ensaios de Cochin não passam de uma nova versão da tese contra-revolucionária do complô maçónico que estaria na origem da Revolução, contra-senso que se tornou corrente e que assinalará a excomunhão de Cochin do campo da historiografia universitária. A ignorância deliberada da sua abordagem traduz, mais essencialmente e para além da tradicional hostilidade para com a escola contra-revolucionária, a resistência obstinada dos historiadores institucionais a uma leitura sociológica da história revolucionária[7].

Cochin nem por isso perdera a esperança de um «desencravamento». Numa carta de 1909, evoca «os seculares mal-entendidos que, até aos nossos tempos, fechavam a história da Revolução aos historiadores de profissão. Eles afastavam-se instintivamente de um terreno onde não podiam arriscar-se a morrer: a letra dos textos, o material dos factos. [...] Espero e acredito que se aproxima o tempo em que se poderá viajar em país jacobino – neste centro africano da história moderna – sem ser um Taine, nem um Aulard, nem um Stanley, nem um rei negro. Somente nesse dia é que se descortinará aí, e aí se trabalhará, no sentido útil, estrito, metódico da palavra – o que nem um nem outro fez.»[8] Assim, por razões metodológicas da mesma natureza, Cochin distancia-se de Taine que, no entanto, tinha defendido numa das suas primeiras publicações[9]. Um conselho ao seu amigo Antoine de Meaux: «Não leia demasiado Taine, que ainda teremos de julgar e de cortar, de censurar às pessoas aquilo que é feito pelo regime, de onde provém uma fatigante monotonia de violência.» A queixa essencial de Cochin em relação a Taine tem, portanto, a ver com a sua concepção essencialmente psicológica da história (e por isso este último mostra-se dependente, simultaneamente, dos ideólogos e do empirismo anglo-saxónico). No mencionado ensaio, que se ocupa em refutar as críticas dirigidas a Taine por Aulard no que respeita às suas fontes, Cochin, claramente, não se demarca menos desta concepção que, segundo ele, não explica nada. O paradoxo é que, para além de três leituras profundamente divergentes – a leitura psicológica de Taine, a leitura hagiográfica de Aulard e a sociológica de Cochin – os três historiadores partilham o ponto de vista assumido pelos republicanos da época contra o dos liberais conservadores, e que a célebre fórmula de Clemenceau resume: a Revolução é um bloco.

Mas esta tese que comporta, na sua maior parte, conotações políticas, apresenta-se aos olhos de Cochin como uma evidência que se impõe por si mesma no que respeita às fontes que ele é o primeiro a explorar sistematicamente.

O método de pesquisa de Cochin permite-lhe ventilar as ciladas da história oficial. Ele salienta em particular a falsificação mantida sobre o carácter espontâneo dos acontecimentos revolucionários e a indeterminação dos

seus autores. Ao ler Aulard, ironiza sobre «a epopeia do grande indefinido»: «A crítica sabe o que são 500 ou 2000 artesãos ou burgueses, não conhece o indefinido, "o povo" ou "Paris" ou a "nação". Pergunta quem é este "bom patriota" anónimo que lança uma moção oportuna. Quem é esse outro, que o aplaude a cada palavra que profere. Quem é esse terceiro que se improvisa orador do povo.»[10] Ele constata que os porta-vozes da história republicana nunca colocam tais questões, e que a pesquisa que ele conduz sobre os factos revolucionários nunca tinha sido feita. Ora, ela tem como resultado esta conclusão fundamental que é a de não haver movimento espontâneo. Em primeiro lugar, são o escrutínio e a análise dos cadernos de queixas que conduzem à identificação dos modelos de cadernos difundidos a partir de Paris, «e assim, a lenda do entusiasmo desfaz-se em fumo.»[11] Sobre as reuniões pré-revolucionárias, ele constata: «Quaisquer que sejam as causas profundas do movimento, estas assembleias têm todas uma ocasião imediata [...], precisa; o "rumor público" é uma intimação por circular para tomar conhecimento de certos folhetos e para aderir à mensagem por eles veiculada.»[12] Nos cadernos para os Estados Gerais, ele observa ainda que a destruição da Bastilha é exigida pelos redactores de Paris e que a encenação do *Jeu de Paume* é antecipada pelos cadernos do terceiro estado de Dijon, aos quais fazem eco, do outro lado do reino, os de Dax e de Bayonne[13]. A blasfémia faz rugir Mathiez: «A verdade cuja evidência se mete pelos olhos dentro, é a de que nenhuma revolução foi mais espontânea, menos concertada do que aquela que empolgou toda a França num élan irresistível.»[14] Acto de fé proferido por ocasião da crítica de uma edição póstuma das obras de Cochin, morto na frente de batalha em Julho de 1916[15]. Por mais inacabada que tenha ficado, a obra revela uma coerência extraordinária. Encontram-se causas para os acontecimentos e para os factos apresentados como quase miraculosos e para os movimentos espontâneos, antecedentes. Cochin, segundo a fórmula de um historiador mais tardio, revela o «fio condutor.»[16]

A partir daí, desenvolve-se uma forte conceptualização do que será a consumação da Revolução: o jacobinismo. Como explicar que se passe da fase das sociedades de pensamento para o Terror? «O que me perturba é reconduzir estas pavorosas consequências [as do Terror] ao facto insignificante que as explica, tão banal, tão comezinho: conversar. Todavia, aí reside o essencial.» Todo o seu trabalho de historiador cartista, Cochin elaborou-o para publicar os textos da Revolução, dos seus longínquos preâmbulos até ao seu apogeu, o terror. Nesta perspectiva, ele esboça uma nova cronologia. O primeiro período é o da doutrina, o da difusão e da troca de ideias, durante o qual a seita filosófica estabelece o seu império a partir de meados do século XVIII. O segundo período, durante o qual a maçonaria desempenha o papel de motor[17], começa, por assim dizer, casualmente, com o reinado

de Luís XVI. É o período da preparação com vista à aplicação prática das ideias. Estima-se em mais de oitocentos o número das lojas existentes em França em 1777, mas Cochin conclui que as obediências não constituem senão uma parte do movimento filosófico: «de 1769 a 1780, vê-se surgir da terra centenas de pequenas sociedades [...] escondendo mal intuitos políticos semelhantes, sob pretextos oficiais de benemerência ou de recreio.»[18] Todas estas sociedades «federadas, animadas do mesmo espírito, concorrem para a mesma obra grandiosa». O regulamento eleitoral dos Estados Gerais, estabelecido por Necker, totalmente disfuncional e contraditório no seu princípio, permite-lhes controlar e dirigir as eleições[19]. O período seguinte é o do mito de 1789. De facto, desde 1788, opera-se a captação do poder pelas sociedades através da deriva da convocação e seguidamente da reunião dos Estados Gerais. 1789 constitui o ano I do Terror, de acordo com uma constatação célebre[20]. O último período é o de 1793-1794, que marca, segundo Furet, «o culminar do processo: o jacobinismo, sob a ficção do "Povo", substitui-se tanto à sociedade civil como ao Estado. Através da vontade geral, o povo-rei coincide miticamente com o poder: esta crença é a matriz do totalitarismo.»[21] Esta cronologia não vem desmentir mas confirmar efectivamente a intuição da existência de um bloco revolucionário: «sem dúvida, o *modo* – nível moral, qualidade do pessoal, natureza dos actos, cartilha das doutrinas – mudou. Mas a *lei* continua a ser a mesma e os irmãos educados e empoados de 89 obedecem-lhe com o mesmo rigor e a mesma inconsciência que os irmãos grosseiros e imundos de 93.»[22].É bem necessário evitar confundir a teoria por esta forma posta em imagens com a vulgata contra-revolucionária sobre a aparência de que uma e outra partilham a mesma ideia de massificação deste período, de unicidade no colapso. As duas ordens de pensamento não são as mesmas.

As disciplinas de Cochin são a ciência histórica e a sociologia política. A teoria por ele elaborada concerne a um facto social; aplica-se à história das sociedades de pensamento e ao processo revolucionário. A sua própria ordem, à qual responde o universal, provém (sem se deter em questões menores) do pensamento discursivo, que é progressivo. Ele põe em prática o método e a ciência. Esta ordem não tem nada a ver com a outra, regressiva, à qual se prende, por filiação, a vulgata. Esta segunda ordem, por ele associada à totalidade, é a que o intelecto comanda. É no âmago da intelecção e do que é anterior ao pensável que repousam as *Mães* do pensamento reaccionário profundo. A globalidade que se prende com a teoria elaborada por Cochin sobre o modo demonstrativo é justificada no ponto de partida de um postulado, apesar de tudo ambíguo, que diz respeito à própria noção de totalidade, de totalidade orgânica. Uma boa parte das prevenções que se exercem acerca da sua atitude científica revela esta inquietação. Estamos aparentemente

em presença de uma dessas «intersecções» preocupantes que o bergsonismo (Gandillac) muito prezava. Esta tomada em consideração da noção de grandeza aplicada ao estudo das sociedades procede de Durkheim[23]. Da mesma maneira que a invenção da sociologia contemporânea por Durkheim pôde primeiramente ser entendida como uma evasão do universal e uma regressão de tipo holístico, sobre e desde a observação das sociedades antigas, enquanto a teoria elementar de Mill, passava por «moderna». Cochin, o sociólogo por excelência da Revolução, permanece negligenciado sob a imputação de ser um autor contra-revolucionário[24].

A teoria da Revolução de Cochin é a da aceleração do mesmo sem alteridade, mergulho maciço e corrida para o abismo que ele explica pela desmultiplicação do que designa por a «máquina», em conformidade com o mecanicismo das Luzes (onde o pensamento reaccionário teria falado de propagação, e justificado o fenómeno pelo «animismo», sob o efeito de um princípio exterior)[25]. À separação cronológica que ele efectuou com o selo dos *empoados* e dos *imundos*, o nosso historiador vai aplicar uma grelha de leitura essencialmente conceptual que valoriza a unidade do fenómeno, que designa por socialização. Seguindo o plano do ensaio sobre *La Révolution et les Sociétés de Pensée*, observamos que os primeiros períodos correspondem à socialização da verdade, ao pensamento socializado: é o «estado filosófico». É então que se fomenta uma opinião pública, uma «opinião social» no seio das sociedades de pensamento, mas que permanece ainda quase totalmente no exterior do poder. O livre pensamento, sob o nome de «verdade», programa a servidão intelectual pelo uso do instrumento do segredo próprio das lojas e das outras sociedades de pensamento. O segredo é o garante da ignorância da maioria dos adeptos, a forma própria da coacção necessária à opressão intelectual, mas «para os ignorantes, isso chamar-se-á o progresso das Luzes [...]. Qualquer sociedade de pensamento é opressão intelectual pelo próprio facto de que denuncia em princípio qualquer dogma como uma opressão.»[26]

O período de 1789-1792 é o do «estado político», o da passagem da especulação à acção. A «opinião social» torna-se um partido que procura obter resultados tangíveis em termos de produção de normas. É o reino da «lei expressão da vontade geral» (artº. 6 da Declaração de 26 de Agosto de 1789). É o estádio da liberdade ou da vontade socializada. O individualismo, sob o nome de liberdade, resulta na servidão moral pelo isolamento do indivíduo, estado monadista que, no *Contrat Social*, é o predicamento da vontade geral, e a condição da deliberação correcta. Esta sociedade de iguais isolados tem necessidade de uma direcção e esta já não pode ser encontrada senão no partido. É aí que Cochin descobre a obra de Ostrogorski. Nela verifica que num Estado em que as antigas estruturas se desagregam, um partido organizado

para este fim opera necessariamente a captação da opinião, em seguida dirige-a «pelo simples facto do seu jogo mecânico», quer dizer, abstracção feita de toda a consideração objectiva. «O reino do interesse geral, o da maioria numérica, não passa de quimeras: o povo passa para as mãos da minoria que tem a arte de enganar.»[27] A nota dominante desta fase é a corrupção. Esta «torna-se dominante quando a sociedade passa para esta segunda fase do seu desenvolvimento e, de intelectual, passa a ser política: a organização da opinião por pressão exterior teve sempre e em todo o lado por resultado o abaixamento do nível moral.»[28] O último período é o mais breve e o mais intenso (1793-1794), é o do «estado revolucionário» propriamente dito. É o estádio da igualdade ou da justiça socializada. Sob o labelo da justiça, o socialismo vem realizar oficialmente a ditadura das sociedades populares. Em 23 de Agosto de 1793, o decreto dito de levantamento em massa coloca os cidadãos em situação de requisição permanente. Em Setembro, o comércio do trigo foi suprimido; em Fevereiro de 1794, o «máximo geral» socializa todo o comércio e, em Abril seguinte, o conjunto do esforço de produção, o que Cochin designa por a «socialização material do cidadão de 1793». Adverte que esta ficção despersonalizada sucedendo à pessoa humana não pertence unicamente ao passado e que a ideia continua a seguir o seu caminho. A Revolução Soviética rebentará um ano após a sua morte.

O jacobinismo, essa fase derradeira e paroxística da Revolução Francesa, constitui o objecto determinante da sua pesquisa. Como historiador arquivista, a sua principal tarefa consistirá em reunir os actos administrativos do governo revolucionário, o que ele designa por a «diplomática do Comité de Salvação Pública». É este conjunto de peças que será publicado em três volumes[29] e cujo ensaio, *La Révolution et la Libre Pensée*, devia constituir o «Discurso preliminar». O ensaio resulta de uma reconstituição dos manuscritos deixados nas condições em que se encontravam quando da partida de Augustin Cochin para a frente de batalha, reconstituição realizada pelo padre Ackermann.

Tal como Aulard e Mathiez, Cochin vê no jacobinismo a chave da Revolução mas, contrariamente àqueles, detesta o jacobinismo e tenta «pensá-lo.»[30] Para ele, não é o resultado de um complô nem de uma linha política determinada pelas «circunstâncias» (tema privilegiado pela historiografia oficial); é um tipo de sociedade que escapa ao livre arbítrio dos seus protagonistas, actores despersonalizados, menos actores do que produtos do jacobinismo[31].

Este tema da despersonalização, «o pessoal destronado pelo social»[32], é um daqueles que Cochin associa mais generalizadamente à análise do processo revolucionário, mas muito especialmente à sua fase jacobina. Associa-se a ele o tema da «máquina», mecanismo puramente ideológico dissimu-

lado na sombra do Povo. É o termo que Cochin utiliza sistematicamente (sobretudo em *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne*). Como se disse, interessou-se através da obra de Ostrogorski pelo mecanismo da dinâmica dos partidos políticos e fez sua esta problemática para a fase propriamente política (a segunda) da Revolução.

Todavia, esta fase, à qual se sobrepõe a tentativa do estabelecimento de um regime representativo (pela Constituição de 1791), não corresponde à essência do processo revolucionário, tal como ele se desenvolveu a partir da lógica própria das sociedades de pensamento, à socialização do pensamento. Para além de uma evolução que continuava a ser teoricamente possível, da monarquia de Luís XVI para uma democracia representativa censitária, coloca-se a da democracia pura que está no cerne do jacobinismo. Muito para lá dos aparelhos partidários que surgem nessa época e de que Moisei Ostrogorski e Roberto Michels tinham apontado o carácter necessariamente oligárquico e coercitivo, a «máquina», adicionando vontades individuais, teoricamente livres, cria uma tirania do social[33].

Cochin é o primeiro, e o único na sua época, a encarar e a pretender compreender a natureza puramente ideológica, surreal, do jacobinismo. Esta via leva-o a pôr em evidência o carácter religioso do fenómeno. Num estudo inserido em *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne*, intitulado «O catolicismo de Rousseau», Cochin tinha querido mostrar, como ele explica a Antoine de Meaux, que «Jean-Jacques não é, como sempre se afirma, uma espécie de protestante insípido: é um católico, até mesmo do tipo de Maistre, ou de Veuillot, rígido, dogmático, mas às avessas, colocando a lei onde colocamos o espírito, a natureza onde colocamos a graça, etc.»

A *démarche* histórica de Cochin é determinada essencialmente por um compromisso crítico contra a democracia, tal como a Revolução a trouxe para França, e este compromisso é o de um cristão. Ele está, sem dúvida, determinado em estabelecer a diferença entre a democracia parlamentar, «liberdade regulada por uma Constituição», que se define por procedimentos (o que é ainda a definição de Condorcet), e a democracia tal como foi exercida nas sociedades de pensamento para se consumar na Montanha, que é uma religião de substituição na qual e pela qual se aliena o indivíduo. Pressente-se, porém, nele uma aversão mais geral para com a democracia, entendida como antinómica de uma conduta cristã. Numa carta à irmã (Março de 1906), critica as manifestações causadas pelas medidas da execução da lei de separação: «Tudo isso são procedimentos de democratas, quer dizer, não são de cristãos.» Para ele, a oposição à maçonaria não necessita de outra justificação que não seja a do seu carácter fundamentalmente anticatólico. E é ainda enquanto cristão que Cochin se situa nas antípodas do positivismo maurrassiano e que critica explicitamente o que ele designa por «materialis-

mo» de Maurras. Pela história da sua família, que encarnou a antiga tradição católica galicana em pleno século das Luzes[34], pela sua formação intelectual e a força da sua fé pessoal, é um pensador profundamente católico, para quem o conhecimento de Deus, pela ajuda e frequência dos sacramentos e da obediência, os canais que constituem os meios da Igreja visível hierárquica, faculta a única e verdadeira luz. E François Furet surpreendeu-se, aliás com tacto, que este pensamento, que ele qualifica de «idealização da sociedade cristã medieval, fundada sobre a relação de cada indivíduo com Deus», descubra um dos problemas fundamentais da Revolução que nenhum historiador, antes dele ou depois dele, colocou nestes termos, o da reinvenção do social sob o nome de «povo» ou de «nação» erigidos num novo deus de uma comunidade fictícia[35].

Assim, concluía François Furet, pela sua maneira de abordar a questão do jacobinismo «tão original que ela foi ou incompreendida, ou enterrada, ou as duas coisas ao mesmo tempo», ou seja, ao encará-la como um tipo de sociedade, Augustin Cochin «pensa a Revolução Francesa no seu mistério central, que constitui a origem da democracia.»[36]

Se esta «nova história» da Revolução não teve posteridade, é talvez porque obriga a considerar o indizível e até mesmo o impensável: que este «mistério central» está, todo ele, mergulhado na impostura e na mentira.

PHILIPPE LAUVAUX,
Professor na Universidade Paris-II

XVI

JACQUES BAINVILLE A REVOLUÇÃO FRANCESA NÃO ACONTECEU

Jacques Bainville, que foi cobrador geral dos impostos sobre a propriedade agrícola no reinado de Jean III, rei de França (1896-1940), foi também historiador. Autor de um guia muito divulgado sobre *Comment Placer sa Fortune Après la Guerre*, seguido de uma resposta às *Conséquences Économiques de la Paix* do seu colega britânico John Maynard Keynes, escreveu no fim da vida uma história – inédita – da recuperação das finanças públicas no reinado de Luís XVI depois da dispendiosa expedição da América. A revolução fiscal operada no seu tempo salvou a monarquia. A frase «Não desvalorizarei» ficou famosa. Luís XVI entrou na história pela sua revolução de 1788: «Eu dissolvo os parlamentos; não convocarei os Estados Gerais; não regressarei a Paris; não denunciarei a aliança austríaca; não cederei ao ultimato prussiano; apelarei ao exército; formo sem tardar um governo de salvação pública.»[1]

A sua determinação deteve os movimentos de massas, as *jacqueries* nas zonas rurais, os cortejos de manifestantes que marcharam sobre Versalhes, detidos na ponte de Suresnes. A confiança foi restabelecida. O exército nas fronteiras permaneceu disciplinado, fiel ao seu rei. Uma magnífica sequência de ministros das Finanças, de Lebrun ao barão Louis, do barão Laffitte a Jacques Rueff, levou o franco a cumes inigualáveis, fazendo dele a moeda de referência das trocas comerciais internacionais, o padrão que assegura a estabilidade do sistema monetário internacional.

Na realidade, poderíamos interromper aqui o discurso, de tal modo as causas de uma possível revolução foram assim descritas por este mestre da ucronia, cronista quotidiano de política estrangeira, mas também de bolsa e de finanças para vários jornais, entre os quais *L'Action Française* do seu mestre e amigo Charles Maurras. A obra que ele teria querido escrever sobre Luís XVI e a Revolução, concebia-a como uma relação diária em que apareciam as escolhas que em cada dia os homens e, *in fine*, o monarca são levados a fazer, ou não, e que podem alterar o curso dos acontecimentos, entre eles, evitar uma grande revolução. Teria sido suficiente um pequeno erro para que tudo vacilasse: uma manifestação que corre mal, os guardas suíços incapacitados, ou o contrário, tudo está suspenso por um fio. Po-

de-se certamente objectar que a não consumação de causas acidentais não consegue retardar indefinidamente o prazo julgado inelutável se as causas estruturais se impuserem. Mas é aí que Bainville faz intervir o homem, os actores e as ideias que as constituem tanto quanto os inspiram. A educação do monarca ou as modas intelectuais, a fixação sobre uma tradição caduca, um regresso ao feudalismo sem uma capa de liberalismo, uma incapacidade de apreender as mudanças e de conduzir a revolução esperada por todos, são determinantes.

Bainville diz-se voluntariamente voltairiano. Uma edição das obras de Voltaire por ele prefaciada foi colocada no índex por Roma, em 1927. Contra Taine, Bainville sempre rejeitou a ideia de que a Revolução fosse filha das Luzes. O século XVIII positivo pugnava pelo despotismo esclarecido, aquele que se esperava de Luís XVI, tal como um novo Frederico. Mas Voltaire era céptico, cínico, libertino, financeiro, realista. A Revolução ignora-o completamente, em todas as suas dimensões. São responsáveis a história à moda de Fénelon, as ideias do duque de Borgonha, pai do futuro Luís XVI, a escola da reacção aristocrática de Saint-Simon e de Boulainvilliers, reconstituição ou antes invenção de uma idade de ouro ideal, um passado mítico, uma «miscelânea do liberalismo feudal e a mitologia de uma pretensa constituição da monarquia francesa.»[2]

Onde encontrar alternativas? Mirabeau? Já era demasiado tarde. Tinha perdido a sua força quando passou para o serviço da família real, antes de morrer prematuramente. *Monsieur*? Era demasiado cedo. Estava ainda longe de ter adquirido a inteligência e a sabedoria do Luís XVIII que ele veio a ser. Tudo apelava para a ditadura. Ou a do rei ou a da populaça.

A causa principal, como sempre, é a financeira. Por pouco que a confiança se dissipe, a moeda e o crédito desaparecem. A inflação explode. Os titulares de rendas estão arruinados. É necessário um salvador, ou imediatamente, para prevenir a revolução, ou ao fundo da rua, uma vez que a revolução terminara o seu percurso.

A ditadura é o culminar de qualquer revolução, a ditadura em nome do povo. O monarca legítimo substituído por um ditador, tal seria a verdadeira utopia, o sonho nascido no espírito do bom doutor Marat, uma espécie de doutor Mabuse. «O amigo do povo», como ele queria ser chamado, reclama um guia, um chefe plebiscitário, não um rei. Um homem que detenha todos os seus poderes a partir do povo, que não exista senão por ele, o homem dos pobres contra os ricos, o tirano da cidade antiga descrito por Fustel de Coulanges. Um homem erguido num pedestal pela insurreição e que se mantenha por força da agitação permanente. Não as sociedades de pensamento, nem sequer a franco-maçonaria, mas os *sans-culottes*, as secções populares, a Comuna.

Marat, «fanático desinteressado», foi o homem mais influente da Revolução, aquele que a conduziu de fora, com mais constância, porque tinha o instinto demagógico, quer dizer, o dom de adivinhar as paixões populares e o talento de exprimir os ódios e as suspeitas da multidão da forma por que elas os sentiam. Marat, escritor e agitador, foi um verdadeiro artista da demagogia. Inspirava asco ao próprio Robespierre, mas era, desde a origem, indispensável ao progresso da Revolução cujo desenvolvimento – é a chave de que não nos podemos desfazer – estava ligado a uma agitação crónica da população parisiense, à possibilidade de provocar sublevações a qualquer momento. Camille Desmoulins dizia com razão «que nada mais havia além das opiniões de Marat»... O homem por quem a Revolução comunicava com a anarquia e encontrava nela, em qualquer circunstância crítica, a sua força de propulsão[3].

Estranhos são os admiradores da Revolução que torcem o nariz a Marat. Este demagogo genial foi o animador da Revolução. As testemunhas, os actores desse tempo, viram bem e disseram com razão que Marat era a própria alma da Revolução e que depois dele já não havia mais nada[4].

Ninguém sabe como teriam corrido as coisas se Marat continuasse vivo. Teria sido enviado ao cadafalso por Robespierre com os *exagérés* ou, pelo contrário, teria este poderoso artista da demagogia ajudado os *exagérés* a alcançar a vitória sobre Robespierre? Ou, ainda, não teria o 9 de Termidor salvado Robespierre e a Comuna, indo tocar ele mesmo o toque a rebate como ele próprio fizera em 31 de Maio? Seja como for, os girondinos (que perderam a parada nesse dia) tinham tentado eliminar Marat ao pedirem que fosse preso. É, pois, porque eles o olhavam como aquele «para além do qual nada mais havia», como o motor essencial do movimento revolucionário. É sempre a ucronia. Um facto abolido ou modificado na história altera todo o curso da história[5].

O assassinato de Marat a 13 de Julho de 1793, como o de Jaurès em 31 de Julho de 1914, mais do que um crime, ou um acto inútil, era para Bainville um erro. Tratava-se de conferir a auréola do martírio a um homem cuja causa merecia ser enterrada pelos acontecimentos, condenada pelos factos. Em vez disso, a lenda ganha altura, transfigura-o, graças a David torna-se uma obra de arte, toma a forma de um mito, animando a ilusão lírica, como Napoleão depois dele, a partir de Santa Helena. Para pôr termo à lenda, para «pensar» a Revolução, para a «passar», é necessário reactualizá-la, revivê-la, torná-la sensível, dá-la a pensar a partir das realidades de hoje, da-

quelas que provocam medo, que fazem ver o sangue a correr: a Revolução é, em primeiro lugar, uma insurreição, «um primeiro de Maio que resultou», a Comuna de Paris em 1870 fuzilada pelo próprio historiador da Revolução aburguesada, Adolphe Thiers e, evidentemente, a Revolução Bolchevique de 1917. Parodiando o General de Gaulle, pode escrever-se: «A revolução tem uma aparência: um punhado de humanistas; ela tem uma realidade: o comunismo.» O regime de Robespierre, escreve Bainville em 1929, segundo Gaxotte, é o comunismo. «O que é a nossa revolução de 1789 ao lado da de Moscovo?» escrevia ele em 1920 como conclusão das suas *Conséquences Politiques de la Paix*[6].

Marat é o único em França a ter querido a revolução e, sobretudo, o único a ter querido as suas consequências. Só ele se compara a Lenine e aos bolcheviques. Os seus exageros, os seus excessos, os seus frenesins, são intencionais: este defensor dos direitos do povo considera que é necessário despertar a qualquer preço as paixões populares. E vem-nos à ideia um outro revolucionário: Hitler manifesta-se sob Marat. «De resto, descobriu-se que Marat, nas suas violências, apelava para um ditador e que os seus frenesins prefiguravam uma espécie de nacional-socialismo.»[7]

Marat é profeta. Anuncia o «populismo» que é de todas as épocas e que faz um regresso ofensivo quase por todo o lado neste começo do século XXI. Encontram-se sempre as três componentes: o dirigente carismático, o ódio de classe, o inimigo exterior. A anarquia associada à revolução perde-se na Europa, mas reencontra-se ainda no estado bruto em alguns Estados falidos de África. Os «patriotas» tanto são milícias nas ruas de Abidjan como nas do Ruanda quando do genocídio de 1994. O terror passou mesmo para outros, terão os terroristas de 1792-1794 alguma coisa a ver com os da Al-Qaeda? Não, porque seria preciso que ele se tornasse num terror de Estado, do povo com a cobertura da nação. Os últimos émulos de Marat são os artesãos da revolução cultural chinesa, os khmers vermelhos cambojanos ou os talibãs afegãos.

A admiração não fingida de Bainville pela personagem de Marat faz parte da sua curiosidade, se não pelo aspecto mórbido, pelo menos pelo aspecto estranho, pela sua atracção pelo obscuro, ele, em quem tudo é claridade, ordem e razão. Para ele, Marat adquire a dimensão de uma personagem de ficção científica. Prefigura o século XX.

Georges Lefebvre tem razão em criticar Tocqueville por passar insensivelmente da Constituinte ao Consulado, ignorando o Terror e a guerra. O ano de 1799 repete o de 1793: a ditadura, diz ele, é inseparável da guerra. Mas o historiador comunista e o historiador monárquico situam-se nas duas extremidades: François Furet demonstrou o que Bainville, depois de tantos outros, não tinha cessado de clamar, a evidência de que o poder revolucioná-

rio quis expressamente a guerra. A declaração de guerra contra a Áustria não constitui um acto de legitima defesa, mas sim um procedimento para poder condenar o rei por «traição», instituir uma república que não mais de dez pessoas tinham em mente e, portanto, decretar o terror legal.

Bainville não perdoa ao duque de Brunswick o ter fornecido, pelo seu manifesto, uma desculpa que dá livre prática à Revolução e, sobretudo, lhe confere um carácter nacional: ela torna-se, face aos Prussianos, a Revolução Francesa. «Obra de um verdadeiro agente provocador. Ameaçar Paris de aniquilamento e a França de um castigo constituía um meio seguro de arruinar a causa realista.»[8] Erro político esse dos emigrados, por terem assim fornecido uma cobertura ao egoísmo das potências estrangeiras, mas principalmente uma justificação retrospectiva para a agressão revolucionária. A prova, reconhece-o Furet, encontra-se desde as origens no «amigo do povo». Desde 1790, Marat tinha indicado o caminho a seguir.

Depois de Albert Sorel, autor de *L'Europe et la Révolution Française*, à luz da guerra de 1870, encarnação do conservadorismo republicano e nacional da Terceira República, Bainville vê na guerra o que Furet designa por «o último critério da fidelidade à Revolução». Os realistas eram os partidários dos antigos limites. A aquisição e a luta pela conservação, se não de todas as conquistas, pelo menos da margem esquerda do Reno, valem por certificado de regicídio. Depois do 9 Termidor, e durante todo o período napoleónico, e ainda durante todo o século XIX, até e englobando a Grande Guerra, a guerra sobreviveu ao terror, «último refúgio da legitimidade revolucionária.»[9]

O biógrafo de Napoleão[10] encerra o seu herói nesta lógica, nesta «força das coisas», que faz dele, seja como for, o filho da Revolução e o seu salvador, constrangido à guerra permanente. Bainville, crítico acerbo e premonitório do Tratado de Versalhes de 1919, pode fazer assim a ligação com a Grande Guerra, que termina com a ocupação francesa da margem esquerda do Reno, como no tempo de Goethe. Quando Bainville termina o seu *Napoléon*, em 1930, assiste à evacuação antecipada de Mayence, que fecha o círculo.

Poderemos considerar a Revolução como tendo sido inútil? «Para chegar a essa conclusão, era perfeitamente inútil ter feito cortar a cabeça de um rei, de uma rainha e de uma quantidade de gente boa, sem contar com todos aqueles que vinte anos de guerra tinham matado.»[11] Por conseguinte, tudo se passa como se a Revolução não tivesse tido lugar. Por essa razão, fará Bainville dela uma abstracção? Não, na medida em que não tiver sido restaurado um Estado estável, chave de uma nova concertação europeia.

Como? Quais as lições a tirar do episódio revolucionário, daquele ou de outro, pois que todas as revoluções, segundo ele, se assemelham?

Em primeiro lugar, a de que não se começa impunemente uma revolução. Para Bainville, o fracasso da restauração monárquica de 1873 está inscrito na

proposta do pretendente de «retomar o movimento de 1789». «Parecia-lhe que esse movimento tinha sido desviado.»[12] Muito pelo contrário, todo o desenrolar da Revolução estava já em germe em 1789. Ela não se desviou do seu curso, seguiu a sua inexorável lógica, uma vez que nada foi tentado e menos ainda conseguido para inflectir esse curso e finalmente o anular. Na sua época, Bainville não acreditou nem por um instante no sucesso da sublevação antiparlamentar das ligas de 6 de Fevereiro de 1934. Era, segundo ele, jogar a favor da esquerda radical, em breve constituída em Frente Popular. Erro ainda, em 1940, da «Revolução Nacional».

Em segundo lugar, de que é preciso não lutar contra a revolução com os meios da revolução: a contra-revolução serve-se demais dos meios da revolução para poder fazer-lhe concorrência. Ela agrava a revolução, como se viu com a emigração ou com o terror branco. Bainville jamais compreenderá o providencialismo de Joseph de Maistre. O vocabulário da contra-revolução nunca foi o seu, nem religioso, nem anti-religioso.

Em vez de engrandecer a Revolução, de a alçar ao nível dos deuses, nada de mais banal do que uma revolução, como se fosse uma briga de rua ou um crime crapuloso cometido por um assassino em série.

Em terceiro lugar, de «que nenhuma mudança se consuma nos Estados sem que se tenha o ponto de equilíbrio dos sentimentos e dos interesses», máxima pedida a Sainte-Beuve e de que ele se tinha empenhado em convencer Maurras desde a sua adesão à *Action Française*, designadamente em 1901, em resposta a *L'Enquête sur la Monarchie*. Todavia, a política que teria sido necessária tornaria sem dúvida, afinal, e indubitavelmente, impossível qualquer «restauração».

Bainville sonhava criar um jornal que se intitularia *L'Ennemi du Peuple* e onde começaria os seus editoriais por «*Tristes Tourtes*»[13] [14]. A ironia era para ele a única resposta possível à revolução, uma anti-revolução, quer dizer, o contrário de uma revolução e não uma revolução contrária. Ele nunca escreverá a biografia de Luís XVI, que lhe teria exigido que escrevesse a história da Revolução Francesa. Isso era-lhe humanamente impossível. Antes de mais, já havia uma em 1928, escrita por um bom historiador da *Action Française*, Pierre Gaxotte[15]. Em seguida, porque teria de romper com os seus amigos, Maurras em primeiro lugar, muito mais claramente do que o tinha feito com o seu *Napoléon*, porque: «Pode-se dizer a verdade sobre tão nobres mártires?»[16] Finalmente e sobretudo, porque o próprio género histórico se tornava inadaptado. Somente a ironia, o conto voltairiano, podia descrever com exactidão a revolução e podia eficazmente vacinar contra ela. Uma história da Revolução Francesa equivale a dar-lhe já crédito, acreditá-la e comprometer-se. Ou então apenas se lhe dá a volta como Tocqueville sem nela entrar verdadeiramente. Bainville não pretendia refazer o seu Thiers.

Uma história da Revolução Francesa seria, nos anos de 1930, estar atrasado em relação à história. Ela deixara de existir face ao comunismo ou ao nazismo. A queda do muro de Berlim em 1989 não será a vitória póstuma de 1789, cuja comemoração em Paris passará por totalmente desfasada, a despeito dos efeitos especiais devidos a Jean-Michel Jarre. O fim da Revolução Russa era também o fim da Revolução Francesa porque, como ele tinha escrito 70 anos antes, citando Mathiez, na Revolução Francesa não restava senão a Revolução Russa. As duas morreram juntas. Elas não aconteceram. Portanto, nada de história, porque a história só é história do presente.

DOMINIQUE DECHERF,
Doutor em Direito, embaixador, escritor

XVII

CHARLES MAURRAS[1]

«O que é a Revolução Francesa? – *Es quand touti se tuion* (é quando todos se matam uns aos outros).» Esta frase histórica, trocada entre o muito jovem Charles Maurras e a sua ama Sophie, em Martigues, recorda uma percepção corrente da Revolução Francesa a seguir à Comuna. Deve-se a Victor Nguyen o ter delineado o panorama dos questionamentos da herança revolucionária entre 1871 e o contestado centenário de 1889, período que coincide com o da formação intelectual de Maurras. Neste balanço crítico, que vai marcá-lo profundamente, encontram-se católicos, positivistas, monárquicos, discípulos de Le Play, mas também as duas grandes magistraturas intelectuais desse tempo, Renan e Taine. Na sua adolescência, o jovem Maurras foi testemunha inquieta do prolongamento dado à Revolução por uma Terceira República triunfante, mas frágil: anticlericalismo (ele testemunha as expulsões dos jesuítas em Aix-en-Provence), visão das paredes parisienses calcinadas (vestígios de uma Comuna excitada pelo mito de 1793), constatação de uma guerra escolar, visando enegrecer sistematicamente a antiga monarquia e fixar o nascimento da França em 1789.

LEITURA DO ACONTECIMENTO

A interpretação maurrassiana da Revolução Francesa decorre de um conhecimento historiográfico imenso, mas comporta como premissas o apego ao *continuum* francês, o realismo e o empirismo políticos (mesmo antes da adesão à ideia monárquica, em 1895). Ela é marcada pela leitura de Renan (*La Réforme Intellectuelle et Morale de la France*), Fustel de Coulanges, Thureau-Dangin, Funck-Brentano e, mais tarde, Augustin Cochin (a quem Maurras será um dos primeiros a reconhecer como mestre), Jacques Bainville, Daniel Halévy e Pierre Gaxotte. Mas o *corpus* maurrassiano sobre a Revolução – na realidade, trata-se sobretudo de uma disseminação nos seus livros e nos seus artigos, as *Réflexions sur la Révolution de 1789* (1948) formando um opus tardio – apoia-se igualmente sobre a historiografia oficial da República, a começar por Michelet, Aulard, Mathiez, Lavisse e so-

bre os ideólogos fundadores da Terceira República, Renouvier e Secrétan. Este conhecimento histórico alimenta a síntese política maurrassiana propriamente dita (contestação do regime republicano, afirmação do regime monárquico). Além disso, oferece do mesmo modo uma leitura dos acontecimentos revolucionários propriamente ditos, leitura essa de que os traços fundamentais se podem detectar no imenso *corpus* deste autor.

A *Enquête sur la Monarchie* admite a necessidade de reformas anteriormente a 1789. Maurras adopta a sugestão do conde de Chambord de prosseguir a tarefa reformista dos começos da Revolução e não pretende reconstruir a sociedade francesa segundo o modelo que tivera antes. Crítico dos parlamentos do século XVIII que bloquearam o regime, Maurras também o é, pelo menos tanto, em relação a Luís XVI, a quem censura o ter-se deixado influenciar pelas ideias das Luzes (*L'Avenir de l'Intelligence*, 1905) e não ter reprimido as primeiras revoltas para poupar sangue, em 1792. Determinadas reformas financeiras eram «perfeitamente desejáveis» mas, na realidade, não procediam do espírito revolucionário. «Os admiráveis funcionários que o *Ancien Régime* nomeara para a administração das províncias concordavam com elas, no sentido de que a verdade financeira, devendo ser essencialmente política, não devia obviamente excluir quer a ideia de justiça, quer, como seu resultado, a ideia das responsabilidades sociais, mas que o interesse prioritário devia tudo subordinar à facilidade da cobrança dos tributos» (*L'Action Française*, 11 de Junho de 1939).

Segundo Maurras, a causa da Revolução é, em primeiro lugar, «intelectual e moral». Ela não «nasceu da ciência, mas de uma religião, e falsa», elaborada pelo rousseauismo, e concretizada pelos direitos do homem. Caracteriza-se designadamente pelo «dogma» da «soberania democrática», por natureza «sem contrapeso e sem limites», a ideia do progresso levada ao extremo e, no fundo, pelo abandono da «noção do mal». No processo histórico revolucionário, ele insiste sobre o papel das sociedades de pensamento, maçónicas ou jacobinas, mas também sobre a propaganda conduzida pela Inglaterra (que procurava vingar-se depois da ajuda francesa aos revoltosos da América), que contribuiu para desacreditar o casal real e para exacerbar as divisões.

Como escritor de língua provençal e pensador do federalismo, Maurras reprova à Revolução sobretudo o seu carácter liberticida, simbolizado pela Lei de 10 de Agosto, pela Lei Le Chapelier e pela departamentalização. «A Revolução Francesa privou-nos das nossas liberdades domésticas, das nossas liberdades locais, das nossas liberdades corporativas, das nossas liberdades religiosas, das nossas liberdades nacionais e, ao criar o Estado democrático, sujeitou-nos à plutocracia.» Ela corresponde a essa crise, anterior a

1789, a esse «sangrento e turbulento período em que foi suspensa a vida, a evolução regular e progressiva da nação». Em outros lados, ele designa ainda a Revolução por «uma impaciência da ordem».

As declarações de guerra de 1791 e de 1792 foram «funestas». Despertaram «contra nós um nacionalismo irritado», e sangraram a França até à última gota de sangue. A Revolução marca o fim da Europa civilizada (*Kiel et Tanger*, 1912), ao mesmo tempo que ela inventa um nacionalismo vingador, um «direito dos povos a dispor de si mesmos» que aplica às entidades nacionais o princípio igualitário e cola sobre elas mitos individualistas difíceis de controlar. Retomando a expressão de Balzac e de Renan, Maurras escreve que o assassinato do «rei mártir», em 1793, corresponde a um «suicídio». Embora reprove a Luís XVI a sua fraqueza, não o considera um medíocre. Ele fez frente à Inglaterra, «elevou a Marinha» ao seu mais alto nível, libertou a América, «resistiu a todas as influências, mesmo as austríacas». O seu erro não é o «de um homem», mas «de um mundo», é «o erro geral do tempo»: a ruína da «psicologia da autoridade», «a não-resistência ao mal», «o preconceito da vitória inelutável dos melhores» (*L'Action Française*, 21 de Janeiro de 1922). De 1793 data o «declínio, em todos os aspectos, e a honra decaiu juntamente com as Luzes, com a delicadeza, com a civilização, tanto quanto com o poder nacional, a autoridade pública e essas liberdades reais que constituem o seu complemento». Se Maurras admira o génio militar de Lazare Carnot, a bravura dos soldados do Reno, se saúda o «génio» militar de Napoleão, vê no regicídio a «medida» do «espírito da Revolução».

Dito isto, a Revolução não marca «o fim da França», mas sim «o começo da nossa curva decadente». Maurras recusa a «metáfora ímpia», segundo a qual «a verdadeira França jaz no túmulo da Realeza» (*L'Action Française*, 6 de Março de 1944). Rejeita igualmente «o erro de Taine» que vê na Revolução o prolongamento do espírito clássico, ou a hipótese de uma continuidade entre Luís XIV e Bonaparte.

Salientar-se-á, finalmente, dois aspectos particularmente discutíveis da leitura maurrassiana da Revolução, que lhe enfraqueceram retrospectivamente o alcance. Primeiro que tudo, como propagandista do «anti-semitismo de Estado», Maurras censura à Revolução a emancipação dos Judeus, que todavia Luís XVI e Malesherbes haviam preparado. Seguidamente, a sua polémica comporta aspectos vindicativos na genealogia pretensamente «semítica» ou «cítica» das ideias revolucionárias (e depois românticas), de forma a minimizar-lhes a origem francesa. A Revolução, inspirada por Suíços, Ingleses ou Alemães, não teria, portanto, nada de «francesa»; ela não corresponderia de modo algum ao génio francês que, pelo contrário, resplandece nos séculos precedentes.

A MATRIZ REVOLUCIONÁRIA

No seu jornalismo, mas também na sua obra política e literária, Maurras reúne os agravos de toda uma geração intelectual desconfiada em relação ao período revolucionário, mas também da matriz histórica que ela introduziu. Longe de se limitar a um acontecimento, a Revolução Francesa deu origem, com efeito, a um ideal: o da Revolução.

O espírito revolucionário destrói a família e o «lar», que implicam património, propriedade e pátria, e aniquila «o princípio de autoridade», que «é necessário restaurar» (*La Merveille du Monde*, 1891). Maurras faz remontar à Revolução uma modificação radical na articulação do Estado e da sociedade, tendo como resultado a destruição do vínculo politico e a atomização social. Ao invés de ser «o funcionário da sociedade», o Estado tornou-se expansivo e relativamente irresponsável ao dissolver a decisão política no seio de uma vontade geral mítica e do domínio da opinião pública. A própria nação passa a ser o jogo de uma regeneração antropológica e religiosa radical, enquanto o Estado se transforma num ideal metafísico fusionista. O anticlericalismo, a centralização, o doutrinamento na escola, a negação dos princípios hereditários, a rejeição da noção de mestre e discípulo constituem as suas condições, denunciadas vezes sem conta em *L'Action Française*. Para Maurras, a monarquia francesa era infinitamente mais cívica do que a sociedade engendrada pela Revolução: «A monarquia é o governo da actividade nacional. A democracia electiva é o regime dos povos resignados à passividade» (*L'Action Française*, 1913).

Todavia, a herança da Revolução apresenta outras consequências. Ela provocou o declínio do pensamento político, por força do uso de uma retórica abstracta, pela instauração de uma ditadura das palavras (as «*Nuées*») capaz de subverter a ordem do juízo ao negar a experiência e a verificação histórica. Conforme afirma Maurras, a Revolução inventou «o gosto pelas frases vazias», uma metafísica da democracia, uma «divinização do Direito», inundando o vocabulário e o pensamento político de antropomorfismos moralizadores e de elementos mitológicos a propósito da vontade geral ou popular, da opinião, ou ainda da «França», a quem se faz dizer aquilo que se pretende. Da mesma forma, a negação do passado, a ingratidão moderna verificam-se, segundo Maurras, no declínio das humanidades, garantes do uso e da inteligência da língua francesa, e no aniquilamento consentido ou voluntário das línguas locais, que são no entanto condição do vínculo político mais imediato, do patriotismo carnal.

À semelhança de Tocqueville (sobre quem todavia emite julgamentos sumários que se inspiram em Le Play), Maurras vê na igualdade a noção central da democracia moderna, posta em movimento pelo acontecimento

da Revolução. A sua crítica do republicanismo francês aponta-lhe a centralização como o instrumento necessário do igualitarismo, tendo como resultado o nivelamento, a homogeneização da sociedade, a negação de toda e qualquer hierarquia. Ele constata-o na qualidade de escritor provençal (1888-1952) ligado ao ensino das línguas regionais, combate que lhe vale o reconhecimento de Mistral e do proudhoniano Louis-Xavier de Ricard, por altura da *Déclaration des Jeunes Félibres*[2] (22 de Fevereiro de 1892), ou do progressista Jean-Charles-Brun (1870-1946). A partir de 1889, toma consciência de que «as liberdades» provençais existiam «antes de 1789» (Mistral fala do «tempo dos cônsules e dos cidadãos»), e de que o seu desaparecimento remonta a essa data. A partir desta *Déclaration à Jarres de Biot* (1952), Maurras afirma-se então um ardente «federalista», propondo-se devolver à França a sua vitalidade e proteger o vínculo político no seu lugar de origem: a família (ver *Dictateur et Roi*, 1899), comuna, região (*L'Étang de Berre*, 1915), associação, ou nação (*Discours Préliminaire* à *l'Enquête sur la Monarchie*, 1924).

Assim, Maurras sustenta a posição contrária à do caos revolucionário por meio de uma maneira de pensar a ordem, ou seja, pela busca da justa articulação entre realidades de natureza diferente. Ele defende o princípio da «desigualdade protectora» e das hierarquias ditas «naturais» (modificadas pela *philia*: ver *Les Serviteurs*, em *Le Chemin de Paradis*). Uma vez que a Revolução quis substituir a cidadania-pertença (o patriotismo carnal ou tradicional) pela cidadania-contrato, convém opor-lhe um nacionalismo histórico, simultaneamente racional e provisório na ausência de um rei: a nação é uma herança viva e não uma religião laica, um messianismo, ou um etnicismo.

A crítica maurrassiana da Revolução constitui um dos principais motores da sua crítica do «bolchevismo» e do nazismo, e uma razão importante do seu distanciamento do fascismo. Maurras assinala a continuidade entre a Revolução de 1917 e a de 1793. Conquanto admire a «renascença» da Itália depois de 1919, manifesta reservas sobre o fascismo, ao qual censura o estadismo e o pendor cesarista (rompe com Georges Valois em 1925), depois a aliança «contranatural» com a Alemanha. A partir de 1895, Maurras considera o nacionalismo fichtiano como a possibilidade mais temível do germanismo futuro. Ele vê em Hitler um prolongamento do Eu rousseauniano e da alma colectiva teorizada por Fichte, mas também a mais assustadora encarnação do «cesarismo democrático» (*De Démos à César*, 1930, *Devant l'Allemagne Éternelle*, 1937), conjugado com a mitologia do solo e do sangue. Maurras constata a dimensão revolucionária e utópica do nazismo e a sua filiação com o romantismo alemão – ponto de vista ampliado e sustentado pelo seu discípulo Georges Dumézil nos anos de 1930. Depois de Maurras, Maulnier, Boutang, Mourre tirarão disso as consequências, evidenciando que a democratização moderna – implicando o desaparecimento dos corpos intermédios e das for-

mas tradicionais da sociedade – constitui os preliminares do totalitarismo. Finalmente, Maurras sublinha o carácter insaciável do ideal revolucionário, da utopia procurando criar sempre para si novos inimigos a combater, novos obstáculos a ultrapassar (ver o conto *L'Anthropophage*, 1930). Daí a reflexão: «Houve um antigo regime, não há regime novo. Não há mais do que um estado de espírito que o impede de nascer.»

ROMANTISMO E REVOLUÇÃO

Enquanto Chateaubriand coloca a nova sensibilidade do século como uma resposta à Revolução (*Le Génie du Christianisme*), Maurras descreve os elementos de continuidade e de transformação entre as Luzes e o romantismo. Nos dois casos, o direito natural, o fundamento tradicional, os direitos que a sociedade tem sobre o indivíduo, a paternidade ou a transcendência são postas em causa. *Romantisme et Révolution* (1922) evidencia quanto o antigo romantismo de Maurras se alia à sua crítica da Revolução. Segundo ele, esses dois segmentos históricos (um, artístico, o outro, histórico) têm por ponto comum o gnosticismo, uma recusa da realidade criada em benefício do élan narcisista e mórbido (romantismo) ou então da utopia (ideal revolucionário). Rousseau encontra-se na raiz de ambos. Dele saem, com efeito, Robespierre e a sensibilidade romântica, através do sentimentalismo. Chegados a «Rousseau, interrompem-se entre nós determinados costumes do espírito, determinadas políticas do gosto, determinados costumes e tradições do Estado». A sua «Profissão de fé» «reduz a vida religiosa ao deus interior»; «a sua política vai submeter a França à doutrina que destruiu a monarquia e que sonha a república».

A crítica maurrassiana do romantismo está longe de implicar uma rejeição absoluta dos autores ou das obras: Maurras sabe muito bem que a delimitação entre romantismo e classicismo não se coloca necessariamente a partir do ponto de vista da fabricação da obra, como o demonstram os seus comentários sobre Lamartine. Esta crítica é menos literária do que filosófica ou moral. Ela equivale a uma intuição segundo a qual a «Revolução» corresponde tanto a uma *psique* quanto a uma metafísica, de que os contos do *Chemin de Paradis* (1895) oferecem uma crítica sob a forma de mitos, apólogos e alegorias.

Na polémica maurrassiana, o romantismo torna-se a figura emblemática do caos que se instaura no mundo moderno entre a razão e o sentimento – em resultado de um esquecimento radical do esforço de ordem e de harmonia que a filosofia grega desde Sócrates propõe. Da mesma forma que o excesso revolucionário quis quebrar a ordem tradicional da sociedade

sem verdadeiramente a poder substituir, o romantismo pretendeu inserir «o barrete frígio» na palavra (ver prefácio de *Cromwell* de Hugo), encorajando a informalidade estética, as aberrações, os infantilismos, ou então as desproporções entre a linguagem e o pensamento (*Prologue d'Un Essai sur la Critique*, 1935, *Lorsque Hugo Eut les Cent Ans*, 1927), divagações que Maurras vai por vezes encontrar no simbolismo. A sua crítica do romantismo e da Revolução combina-se com a denúncia (sob forma de amálgamas polémicas) da influência anglo-saxónica nos países católicos e latinos. Todavia, ela alimentou o pensamento de T. S. Eliot (em menor medida o de Ezra Pound) e, por este atalho, o de Georges Steiner.

O autonomismo da vontade e a exacerbação da imaginação desembocam em Michelet no organicismo e no culto da plebe, em Chateaubriand na «anarquia dos sentimentos», ou ainda, em Victor Hugo, na impotência de apreender «a essência do mal, da matéria, do pecado, na ditadura da metáfora e do mito em detrimento da razão (*Trois Idées Politiques: Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*, 1899). Deste modo, a literatura romântica encontra largamente a psicologia e a metafísica revolucionárias. «Amigos e adversários do romantismo ficam de acordo sobre a sua identidade profunda com a Revolução.» Esta nova sensibilidade, aliada à utopia democrática, consagra a sem-medida do homem, a sua estranheza do mundo agravada sem cessar. Contrariamente aos «antimodernos», Maurras acredita, todavia, na possibilidade e na necessidade de uma reacção dos valores clássicos, num incessante e feliz esforço de conquista contra o caos.

STÉPHANE GIOCANTI,
Ensaísta e biógrafo

XVIII

CHARLES PÉGUY: REVOLUÇÃO, REPÚBLICA, DEMOCRACIA

Ao contrário da tradição contra-revolucionária, à qual ele não é no entanto totalmente estranho, a revolução de 1789 não constitui, para Charles Péguy, um momento discriminante da história de França. A fractura duplamente *radical* que ele diagnostica situa-se por volta de 1880, quando os radicais instalam efectivamente a república e começam a aplicar os princípios revolucionários de maneira metódica, ou seja, o arrancar total da fé, das liberdades, dos usos, dos costumes, das tradições e das línguas de França. O objectivo anunciado: permitir à avó de Péguy, arquétipo da antiga França, camponesa iletrada, mas sabendo ler os livros da natureza e das catedrais e que foi «a primeira [...] a ensinar [ao seu neto] a linguagem francesa»[1] – como é testemunhado pela dedicatória da *Chanson du Roi Dagobert* –, a ler «as pornografias dos programas eleitorais». Tal é o sentido da educação pública, laica, gratuita e obrigatória: a promoção da barbárie «laica, positivista e ateia, democrática, política e parlamentar». A edificação do Homem implica a reeducação dos homens franceses, a fabricação do Golem Frankenstein, a erradicação de Jacques Bonhomme (terminada em 1918, que Léon Bloy designou por «a guerra de extermínio» e de que Péguy foi, bem entendido, uma das primeiras vítimas em 1914). A república de Péguy nunca foi, portanto, a república real de que o Estado quis ser «filósofo e metafísico»: defesa e «ilustração» do universalismo abstracto, difusão de uma ideologia laica, materialista, mecanicista, igualitarista e progressista – tendo por consequência, entre outras, as perseguições religiosas. O tipógrafo Péguy põe assim em evidência as contradições da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, tábua da lei, mandamentos, profissão de fé, catecismo e breviário modernos, tanto e ainda mais do que *L'Avenir de la Science* de Renan: «Seria interessante compor e anunciar uma Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, onde se escrevesse em caracteres romanos tudo o que exalta o indivíduo e em itálico, tudo o que os une; tipograficamente, seria surpreendente observar como as duas metades desta declaração marcham uma contra a outra: o homem é livre, mas não é livre; o homem é igual, mas há distinções; o homem é irmão mas bate-se com o seu irmão, e por aí fora.» Esta república é obra dos católicos, dos protestantes, dos judeus e dos livres-pensadores que fazem batota (globalmente, e são muitos aqueles que não gravitam à volta dos *Cahiers de la Quinzaine*, os quais congregam «to-

dos os que não aldrabam. Nós somos aqui católicos que não fazem batota, protestantes que não fazem batota, judeus que não fazem batota, livres pensadores que não fazem batota») quando, ao contrário, a república de Péguy, a da arte real platónica, constitui uma modalidade da *res publica* preocupada por essência com o bem comum, uma cidade harmoniosa de um Kant que teria reencontrado mãos para a charrua, a república, precisamente, dos pequenos artesãos do *faubourg* Bourgogne d'Orléans, em que vivem autodidatas leitores de Michelet e de Edgar Quinet, que apreciam o trabalho bem feito, como os seus longínquos antepassados construtores de catedrais e que amaldiçoam «a sabotagem capitalista e burguesa que oblitera a nação e o povo»: «[...] eu considero como uma felicidade pessoal ter conhecido, na minha primeira infância, alguns desses velhos republicanos; homens admiráveis; duros consigo e prontos para o que desse e viesse; conheci por meio deles uma consciência íntegra e frontal, uma inteligência ao mesmo tempo laboriosa e clara, uma inteligente e meio intencional ingenuidade, uma bondade à moda antiga, uma coragem natural, alegre, infatigável; e essa perpétua renovação de coragem e alegria.» Na antiga França republicana de Péguy, canta-se enquanto se trabalha e o gosto de viver não é condicionado pelo uso maciço de psicotrópicos.

Até 1880, a nossa história é ritmada pela tripla alternância da «política» e da «mística», dos «períodos» (o teatro de *boulevard*) e das «épocas» (a epopeia lírica), do «antigo», sempre novo, e do «moderno», já velho. Péguy vê esboçarem-se os primeiros esgares deste último, desde o reinado de Filipe, *o Belo*, que, rodeado por homens de leis, troça do poder espiritual: conflito com Bonifácio VIII; eliminação da Ordem do Templo. Na ordem da graça e das épocas, o eterno menino São Luís (e depois Luís XVII, «a primeira vítima da Noite e do Nevoeiro», como diz Phillippe Barthelet no seu belo *Éloge de la France*); na desordem do direito e dos períodos, Mazarin, Richelieu, Colbert até à apoteose apóstata mais lógica do «crepúsculo dos velhos», segundo a fórmula de Bernanos, de que não podemos deixar de citar, entre as primeiras linhas deste texto publicado em *Le Fígaro* de 10 de Novembro de 1932, a homenagem votiva: «O primeiro dentre nós, Péguy, o *enfant terrible*, o filho querido de Notre-Dame, teve a grande sorte de morrer deitado de costas, face a face com Deus. Guardai bem esta imagem na vossa memória, jovens Franceses. Tão cedo não será substituída.»

A Revolução de 1789 pertence, segundo a palavra expressa de Péguy, ao período político moderno e não à época mística antiga tal como... tal como a realeza moribunda: o peixe apodrecia pela cabeça, a nobreza deixara-se cegar pelas Luzes, epifania fatal da era... sombria; derrubados os últimos diques, a tragédia podia seguir o seu curso devastador: «1793, 1917, 1933. Quando a revolução decapitou a realeza, ela não decapitou apenas a realeza. Ela não decapitou mais do que o moderno. Tratou-se de um moderno que decapitou um outro. [...] Tratou-se de um novo regime que decapitou o novo regime. [...]

Não eram os filhos dos plebeus que decapitavam um filho de São Luís. Os filhos de plebeus também não teriam decapitado um filho de São Luís mais do que os próprios plebeus o teriam feito. Eram filhos de Filipe, *o Belo*, que decapitavam um filho de Filipe, *o Belo*. Eram juristas que decapitavam um jurista. Eram legisladores que decapitavam um legislador.» O frenesim «judiciarista» do Estado de Direito e a vitória da democracia parlamentar consagram no mesmo movimento a derrota dos humildes – o adágio popular segundo o qual vale mais perder a causa do que ganhar o processo, basta para denunciar, segundo Péguy, «a quase total inutilidade do aparelho judiciário burguês, do sistema jurídico burguês» – tal como o ódio do povo real, desapossado da sua soberania natural – «como os seus antepassados ele quereria ser rei e, tal como os seus antepassados, um rei absoluto», diz Péguy de si mesmo – ao falacioso benefício de uma ilusória soberania geral: «É que sendo povo, não há senão isso que permita não ser democrata»; o «horroroso regime democrático» e, com efeito, «o menos profundamente povo» dos regimes que se sucederam: «O rei de França e o camponês de Saint-Denis pertenciam, no fundo, ao mesmo mundo, eles tinham, eles constituíam, eles faziam os mesmos, o mesmo sistema do mundo; eles tinham o mesmo Deus, o mesmo Salvador; tinham a mesma consciência, a mesma eternidade; hoje, nós pagamos os mesmos impostos e temos os mesmos deputados.» Trágica entropia. A Revolução destruiu a comunidade francesa orgânica para a remodelar em barafunda contratual. O reinado do último homem, este homúnculo que pisca o olho, caracteriza-se pela amputação do sobrenatural (basta, por exemplo, ouvi-lo bradar o seu horror pela pena de morte) e, por conseguinte, inevitavelmente, pela natureza. É reconduzindo tudo à sua insignificância de aborto que ele consegue fazer crescer o deserto, o que o faz, aliás, maravilhar-se com essa ênfase oca tão típica da gentalha tagarela. Um camponês da região de Vaud, Ramuz – esse silencioso por natureza – meditará uns anos mais tarde na lição magistral de Péguy, essa, que todos os partidários de um retorno ao real, de Gustave Thibon a Henri Pourrat, passando por Jean Giono ou Colette, conheciam por experiência própria: «O homem, no mundo burguês, está sujeito ao homem; no mundo dos reis ou dos camponeses, sujeito à natureza ou a Deus, quer dizer, à fatalidade das leis naturais ou às sanções que, por meio delas, uma Presença, que é toda poder e toda inteligência, guarda em sua intenção. O camponês e o rei movem-se no plano da metafísica; o burguês, no plano da política ou da jurisprudência...» C.Q.F.D. Ao rejeitar a transcendência onde ela não está, o mundo moderno deu à luz uma monstruosidade: o niilismo aviltante dispensador de «desmistificação». Os ídolos do dinheiro, do número e da quantidade transportam o mal para o palco do *theatrum mundi* tornado «teatrocracia» espectacular. De entre os milhares de exemplos do reinado da paródia, *La République* de Daumier, apresentada num concurso de 1848 e hoje exposta no Museu d'Orsay: aterrorizante *Ur-Mutter* fálica, monstro hermafro-

dita sentado sobre um trono e agarrando na mão direita a haste da bandeira tricolor, com dois rapazitos pendendo das suas tetas enquanto um terceiro, a seus pés, está imerso na leitura do *Journal Officiel* ou do Código Civil ou ainda da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Litania incompleta dos simulacros: Trindade, Natividade, Loba romana, realeza «feminina», *lectio divina*. Num plano que mal nos atrevemos a classificar de estético, os realismos socialista ou fascista já se encontram aí. Como é que um fiel de Nossa Senhora, que, ainda para mais, é soldado de Joana d'Arc, não ficaria horrorizado com uma tal visão de apocalipse? A última expressão política de Péguy sobre a Revolução encontra-se na *Note sur M. Bergson et la Philosophie Bergsonienne* (1914): «A Revolução Francesa constituiu um gigantesco acontecimento histórico porque *ela simulou* desembaraçar o mundo de um *simulacro*[2] de servidão política.» De modo significativo, se exceptuarmos a doutrinação escolar do jovem Péguy, determinadas considerações sobre Valmy – metáfora do patriotismo eterno – bem como a publicação nos *Cahiers de la Quinzaine* de *Danton* e *Le 14 Juillet* da autoria de Romain Rolland ou ainda de *Maximilien Robespierre* de Karl Brunnemann, o poeta não se refere à Revolução de maneira positiva – fingindo contradizer-se (mas, seja como for, sabemos, desde Baudelaire, que o direito de se contradizer é precioso) – que de uma maneira nostálgica ou polémica: «[...] a República foi a quarta dinastia» (do tempo místico ideal em que ela foi «o objecto de uma mística [...] um sistema de governo *ancien régime* fundado sobre a honra e sobre uma certa honra própria, e um governo *ancienne France*...», «Nada é tão humano como a firmeza [...] e é Robespierre que é humano. É a Convenção Nacional que em tempo de guerra é o regime da brandura e da ternura. E é a Assembleia de Bordéus e o governo de Versalhes que é a brutalidade da besta e o horror e a crueldade [...]. Todo o meu velho sangue revolucionário ferve [...] e eu não coloco nada acima destas excelentes instituições de antigo regime, a que chamam o Tribunal Revolucionário e o Comité de Salvação Pública, e penso que até mesmo o Comité de Segurança Geral [...], e não ponho ninguém acima de Robespierre no antigo regime.» Ou ainda: «Em tempo de guerra, não há senão uma política e essa é a política da Convenção Nacional. Mas não convém escamotear a ideia de que a política da Convenção Nacional é Jaurès numa carroça e um rufar de tambor para abafar essa voz forte. [...]» Da mesma maneira, Péguy continuará até ao fim da sua vida a reclamar-se como adepto da República. A Geneviève Fabre, mãe de Jacques Maritain, ele anuncia em 4 de Agosto (sic) de 1914, bem depois da dedicatória de *Jeanne d'Arc* a «todos os que morrerão de uma morte humana para o restabelecimento da República socialista universal»: «Minha grande amiga, parto soldado da República para o desarmamento geral e para a última das guerras»; ele permanece «um velho revolucionário» e «um velho republicano» – que nunca votou – mas numa acepção oposta à dos ideólogos de 1789: a revolução não consiste tanto em criar o sentimento ilusório da mu-

dança («Quanto mais isto mudar, mais continuará a ser a mesma coisa», afirma o muito desencantado príncipe Salina de Lampedusa em *Le Guépard*), como em voltar (*techouva* ou *nostos*, Abraham ou Ulisses) «de uma tradição menos profunda a uma tradição mais profunda»: a revolução digna desse nome é uma reacção, não uma involução. Contra a «alta antiguidade» da «tradição católica», o radicalismo jacobino não pode nada, senão vencer e ridicularizar-se. Somente a tradição é revolucionária, tal como a verdadeira tradição é crítica: «Uma revolução equivale essencialmente a mergulhar cada vez mais profundamente nos recursos não esgotados da vida interior; é por isso que os grandes homens de acção revolucionária são eminentemente grandes homens de grande vida interior, meditativos, contemplativos.» Péguy reconduz tudo à mística. A revolução apenas é uma desordem para os sabotadores; para ele, ela é «uma ordem» – «a ordem, e somente a ordem, faz em última análise a liberdade» – e a república... uma «restauração». Qualquer interpretação deste «patético e sangrento *charlatanismo*» que foi 1789 – como afirma o Nietzsche de *Aurore* – em termos mais ou menos lírico-mentirosos de fundação, de esperança ou de messianismo tem origem na mentira: «Felizes quando não acreditamos, com todos os laicos, com todos os primários, que a França começa exactamente no primeiro de Janeiro de mil setecentos e oitenta e nove, às seis horas da manhã.»

A verdade política do republicano francês Péguy é a monarquia, como aliás Albert Camus o tinha pressentido em *Alger Républicain,* de 4 de Julho de 1939, ao associar política e misticamente Péguy e Bernanos. Sendo os dons de Deus irreversíveis, não cabe a ninguém, desde a unção de Clóvis, fazer com que a França não seja ou deixe de ser um reino. Isso, sabia-o Péguy, tal como a sua Joana d'Arc: na ausência temporária do herdeiro ou do lugar-tenente, Cristo permanece misteriosamente «o verdadeiro rei de França». A questão política essencial do Beauceron?[3] «Saber o que seria o rei»: «o primeiro dos barões ou o primeiro dos chefes», o cavaleiro místico ou o político manhoso, «o rei de cruzada ou de cristandade» ou o executor dos Templários, São Luís ou Filipe, *o Belo*, um rei de graça e de cortesia ou «um rei homem de negócios e [...] de corretagem», «um rei de justiça» ou «um rei comerciante», «um rei de guerra» ou «um rei de tremores»? Nisto, Bernanos, uma vez mais, tem razão ao exclamar, em *Noël à la Maison de France*: «Então vereis! Então ver-se-á bem! Os rapazinhos deste país, sem exceptuar um único, porão os cornos nos vilões plebeus e gritarão em uníssono: "Viva o rei!" E por mais republicano que fosse, o velho e caro Péguy ficará muito contente.»

RÉMI SOULIÉ,
Ensaista

XIX

A REVOLUÇÃO «A RETOMAR» OU O SONHO DESAPONTADO DE GEORGES BERNANOS

A François, que vive dos mesmos sonhos.

Terá Bernanos o seu lugar num «livro negro sobre a Revolução Francesa?» E, no caso afirmativo, qual?

À primeira vista, o motivo poderia parecer evidente e a questão absurda. Bernanos realista, o que ele, até à sua morte, jamais cessou orgulhosamente de reivindicar, não poderia deixar de ser profundamente hostil à Revolução. Inscrever-se nessa estirpe de pensadores contra-revolucionários – ainda que esta qualificação de pensador o tivesse sem dúvida surpreendido – ilustrada designadamente por Burke, Bonald ou Maistre, para apenas mencionar os mais ilustres, aqueles que, precisamente, tiveram lugar nesta obra.

Apesar de tudo, eis-nos aqui! Isto seria, evidentemente, demasiado simples, para não dizer mesmo bastante simplista. Uma leitura, ainda que superficial, da sua obra é suficiente para dissipar qualquer ilusão a esse respeito. Bernanos nunca foi um desses «bem-pensantes» em quem o medo é o mais poderoso móbil e que a simples evocação das jornadas revolucionárias de 1789 – para não mencionar aquelas, mais trágicas ainda, do Terror –, bastava, no seu tempo, já bem afastado do nosso, para fazer suar de angústia.

Pois não chegou ele a escrever, em Novembro de 1944: «Eu acredito na Revolução»?[1] Certamente, o jovem que militava nas fileiras dos *Camelots* do rei nas vésperas da Grande Guerra, o jornalista de *L'Avant-garde de Normandie* que polemizava com Alain e para quem a Revolução era então «uma carmanhola imensa»[2], teria ele ficado um tanto surprendido ao saber que um dia chegaria a fazer esta declaração? Seria possível que os acontecimentos com os quais foi confrontado: a longa fraternidade das trincheiras e o face a face com «a Impostura» na França do pós-guerra, a ruptura com Maurras, a Guerra Civil de Espanha, «o exílio» no Brasil e o seu apoio à França Livre e à Resistência, tê-lo-iam levado a negar-se, nesse aspecto decisivo, a si mesmo? Ainda aí é necessário precaver-se contra qualquer interpretação apressada ou partidarista. E, bem ao contrário, procurar reencontrar a rica complexidade de um pensamento vivo, sempre em movimento, que não cessou

todavia de afirmar a sua profunda fidelidade à infância e se considerou refractário tanto a qualquer recuperação como a todo e qualquer conformismo. Posto isto, seremos levados a esboçar o retrato de um homem essencialmente livre cujo posicionamento – se é que este termo tem algum significado para ele – vai bem para lá das contingências da política e da história.

Isso levar-nos-á a navegar muito para além do horizonte puramente revolucionário, no sentido em que, antigamente, os nossos mestres confinavam o acontecimento entre a abertura dos Estados Gerais e o golpe de Estado de Brumário. «A Revolução Francesa terminou.» François Furet foi o primeiro a anunciá-lo num livro[3], à época considerado iconoclasta. A queda do muro de Berlim e a derrocada do comunismo vieram, depois, confirmar a sua análise. E a retórica ainda vigente nos homens políticos de todos os quadrantes não lhe altera nada tanto quanto as piedosas comemorações em torno do moinho reconstruído de Valmy. Mas as coisas não se passavam exactamente assim na época em que Bernanos escreveu o essencial da sua obra nos dias que se seguiram à Revolução de Outubro e sobre o pano de fundo da escalada dos fascismos. Testemunha comprometida, como não teria ele sido levado a situar-se em relação à Revolução Francesa de que se reclamavam, para a fazerem voltar à cena, tantos homens à volta dele, enquanto ela continuava a ser, para um certo número de outros, uma das manifestações mais trágicas do mal? Romancista visionário, como não teria ele mergulhado o seu olhar para além da espuma do acontecimento a fim de procurar compreender o seu sentido mais profundo para o mundo que ele tinha sob os seus olhos, esse também, esse sobretudo, que ele tencionava legar aos jovens que viriam depois dele? Semelhante, afigura-se-nos, a esses escritores de apocalipses que escreviam em letras de fogo aquilo que eles decifravam de uma história trágica, para sustentar a coragem dos seus irmãos perseguidos. Nas repetidas denúncias do último Bernanos, daquele que quis «fazer frente»[4] até que «se encontrasse identificado com a Santa Agonia»[5], não faltam as imagens flamejantes que o aparentam aos visionários que liam no céu o que se passava sobre a terra.

Depois de nos termos interrogado sobre a sua ligação à Revolução nos anos de juventude a partir dos raros testemunhos que nos restam, tentaremos ver como o homem maduro, a testemunha que saiu incólume da guerra, a via, enquanto era arrastado, contra vontade, para novos combates, para terminar por fim com os seus últimos escritos nascidos no exílio brasileiro e na França da Libertação. Sendo assim, seremos levados a seguir passo a passo o seu percurso, tentando, o mais que nos for possível, dar-lhe a ele a palavra.

Na vida e na obra de Georges Bernanos, a infância ocupa – enquanto não se tiver isto presente, está-se impossibilitado de o compreender – um

lugar fundamental. Nunca deixará de procurar ser-lhe fiel e é ela ainda que ele convocará para que o ajude a entrar «na Casa do Pai».

> «[...] Não se fala em nome da infância, seria necessário falar a sua linguagem. E é esta linguagem esquecida, esta linguagem que eu busco de livro em livro, imbecil! Como se uma tal linguagem se pudesse escrever, como se jamais tivesse sido escrita! Não importa! Consigo por vezes encontrar dela alguma entoação... e é isso que vos faz prestar atenção, a vós, companheiros dispersos por todo o mundo, que, por acaso ou por tédio, haveis um dia aberto os meus livros [...].»[6]

Nascido numa família católica e realista, manter-se-á durante toda a sua vida fiel a esta dupla herança. Sem dúvida, também a este amor que ele sempre votará à antiga França, «a França de Chartres»[7] que Péguy também amou e cantou, essa França amorosamente talhada, desenhada pelo seu povo, a França «do povo francês»[8], por ele defendida à hora do perigo quando as elites duvidavam, se entregavam ou traíam, explica-se pelo facto de que esta representa a infância do seu país. E esse momento, tão puro, de todos os sonhos e de todos os possíveis! A criança maravilhada pelo livro de figuras jamais esquecerá Jeanne nessa sua outra catedral, lá longe, a da sagração, junto do seu gentil delfim e dos seus rudes companheiros, e não deixará de sonhar com um novo príncipe para acompanhar até Reims.

> «Vi, há poucos meses (meu Deus! Isso devia ser assim, eu não invento nada: era uma noite de Primavera), vi *Monseigneur* Henri de França, o nosso delfim (porque nós temos um delfim e, é inacreditável, há pessoas que o ignoram!)... Eu via vir a mim a minha juventude, a minha verdadeira juventude, e ela, no entanto, parecia, oh milagre!, erguer-se do fundo da história. É que ela não era apenas a minha juventude, mas a de todos os homens franceses, ela era a juventude da França, compreendeis? A nossa juventude eterna de quem o caro Péguy dizia que ela deleitava Deus. [...] Eis que eu nunca o havia visto e, no entanto, era ele, juro-o, que nós tínhamos tantas vezes arrebatado a uma morte certa, coberto com a nossa lança e o nosso escudo. Era Filipe, *o Ousado*, com a sua pequena espada na mão (Pai, protegei-vos, à direita! Pai, defendei-vos à esquerda!), o rei de Bourges, envergando um gibão esburacado, o cavaleiro Charles Stuart do bom Walter Scott, com uma flor de cardo no seu chapéu de feltro, e ainda Luís XVII na sua torre – tantos heróis e heroínas pelos quais experimentámos, quando tínhamos oito ou dez anos, a

admiração, a piedade, o elevado delírio do entusiasmo e as nossas primeiras cóleras de homens.»[9]

Para a criança que aprendia a ler nesse belo livro, a Revolução reduzia-se, portanto, à evocação furtiva do pequeno rei na sua prisão. Ela não fazia parte do sonho. Ou então esse sonho era um pesadelo. Ele ainda não tinha visto abrirem-se sobre a terra de Espanha os grandes ossários preventivos da desordem, nem sentido sobre o rosto o hálito gelado do Terror. O «dos homens da ordem».

E todavia, já «refractário» como qualquer «homenzinho», o rapaz não iria tardar a aproveitar as lições pouco conformistas prodigalizadas todas as noites por um «papá realista», leitor atento de Drumont. Aí, pela primeira vez, na prosa um pouco desajeitada do velho polemista anti-semita – quem puder compreender, compreenda –, ele iria fazer uma larga provisão de heroísmo e entrever o que nunca mais deixaria de conferir sentido à sua vida de homem e sustentaria todos os seus combates – a luta contra a injustiça... «não a injustiça abstracta dos moralistas e dos filósofos, mas a própria injustiça, ela mesma viva, com o seu olhar glacial.»[10] Luta em que se daria sem olhar para trás e que o veria defrontar-se, num combate prodigioso, com aquele de quem procede toda a injustiça, o próprio «Príncipe da Mentira». Como não recordaríamos aqui esse diálogo entre Donissan e o abade Menou-Segrais em que o pároco de aldeia confia ao seu jovem vigário a missão que passará a ser doravante a sua: «Aí onde Deus o aguarda, ser-lhe-á necessário subir, subir ou perder-se. Não espere qualquer socorro humano; [...] dou-o àqueles que o esperam [...].»[11]

Primeira figura de padre dos seus romances, Donissan tem «uma vocação», «um chamamento» como o próprio romancista. Ele é uma dessas «crianças» a quem Bernanos apelará sempre na sua luta contra o espírito de velhice, o espírito de demissão, esse espírito de que o último acto foi representado em Vichy[12].

Incomoda o facto de que tenha sido na obra de Drumont que Bernanos adolescente foi colher as suas primeiras lições de coragem. A leitura das actas de colóquios é edificante a esse respeito e as precauções tomadas pelos intervenientes e pelos encarregados de apresentar um dossier tão espinhoso seriam quase cómicas se o assunto não fosse tão grave. Mas Bernanos jamais renegará a sua dívida e é para prestar homenagem ao seu velho mestre que ele escreverá as páginas vibrantes de paixão juvenil de *La Grande Peur des Bien-Pensants.*

Albert Béguin encontrou e publicou os *Premiers Essais Romanesques* do jovem acabado de sair da adolescência – tinha 19 anos. Estes escritos não auguram ainda nada do poder visionário do romancista na maturidade. Constituem

agradáveis passatempos em que se manifestam o gosto do *panache* e o amor do reino das flores-de-lis que em breve o levarão a juntar-se aos *Camelots* do rei. Talvez seja interessante notar que dois dos sete quadros evocam o período revolucionário... Onde se vai encontrar o rosto do pequeno prisioneiro do Templo, personalização simultaneamente da infância e da França humilhadas que a fidelidade dos humildes nunca abandonou, uma vez que se vê aparecer uma pequena Margot homenageando o seu rei com a oferta de dois cravos brancos colhidos «diante do grande espelho de água, ao pé dos degraus de mármore rosa. "Versalhes", diz ele [...]. Ora, os cravos de Versalhes nunca mais o abandonaram. Admirava-os dez vezes ao dia, reencontrando, no perfume que tanto o tocava, todo o passado triunfal e terno [...]. Compreendia que para uma Majestade o sofrimento humano pouco significa [...] e que, se o rei pode morrer, a Realeza, essa não morre.»[13] O segundo quadro evoca as guerras do Oeste e um velho *chouan* tropeçando numa «dessas pobres crianças de Paris que o fanatismo da Convenção expedia para os regimentos de voluntários, antes de terem barba no queixo. O rapazinho estava estendido na lama, com uma grande ferida no ventre [...]. E melancolicamente, incessantemente, com uma obstinação ingénua, repetia: «Mamã... Mamã [...]. O velho "malfeitor" estacou» e, ao clarão sinistro da «sua casa em chamas», deu de beber à criança moribunda. «Ora bem, deu-me ganas de o ajudar», diz o bandido em voz rouca: «alembrei-me do garoto do Rey nosso amo!»[14] Duas crianças vítimas da violência revolucionária e irmanadas num sofrimento injusto. Para este período crucial da infância e da juventude de Bernanos, não encontrámos outras imagens que remetessem para a Revolução. É verdade que ambas se prendem ao tema da infância e ambas evocam o pequeno príncipe prisioneiro. Ingénuas e toscas, não poderemos, no entanto, ver nelas o sonho de uma fraternidade reencontrada, o das duas Franças reconciliadas? E não é que até o «velho Simon», o carcereiro do Templo, chegou mesmo de alguma maneira a fazer-se um pouco cúmplice: «Vai-te, Margot... depressa, já!» «O pior é [...] que já não me atrevo a bater neste pequeno verme de Capeto!»[15]

«Gostando do barulho», como viria mais tarde a reconhecer, Georges Bernanos não tardaria a lançar-se apaixonadamente na acção política. Foi muito naturalmente que ele se juntou a «esses bravos da *Action Française*, esses verdadeiros filhos da Gália, com bom senso e com fé, que não recuam diante de nenhuma ideia, que se impõem galhardamente, que se definem sem frases»[16], tal como ele escrevia, desde 1906, a um sacerdote amigo, do seu colégio de Aire-sur-la-Lys. Os *Camelots* do rei, comandados pelo «chefe intrépido» que era Henri Lagrange, «o pássaro das tempestades»[17] que fascinava Barrès, tinham a seu cargo o *Quartier Latin*. É bem pouco provável que nessa camaradagem, forjada nos combates de rua contra as juventudes radicais ou sionistas e os tumultos gigantescos organizados na Sorbonne contra Thalamas,

o jovem tenha dado consigo a vibrar pela Revolução. Ela não constituía de todo referência para os «homens de guerra», os Bouteiller, Malibran, Colleville com os quais concebeu o projecto, tão romanesco, de tentar dar uma ajuda para o restabelecimento da monarquia em Portugal. Apercebemo-nos bem de que tais iniciativas só podiam embaraçar a cabeça pensante do neo-monarquismo, aprisionada nas armadilhas da sua razão mais ainda do que na sua surdez, que considerava este bando de gente nova como composto por «cabeças esquentadas.»[18]

Era ainda demasiado cedo para que Bernanos se apercebesse do «carácter inofensivo» do «*por todos os meios* do senhor Charles Maurras.»[19] Regressando mais tarde em *Scandale de la Vérité* a este período da sua juventude, ele revela o sentido profundo da sua adesão à *Action Française*. «Aos dezasseis anos, acreditei que ele [Maurras] era o homem do golpe de força, que ele desceria à rua. Convenci-me disso porque ele mo afirmava, porque não cessava de o afirmar. [...] Nenhum político explorou com mais desfaçatez a imagem de um risco em que estava bem decidido em não incorrer.»[20]

Que melhor definição conviria ao estudante que percorria as calçadas de Paris do que a de «realista revolucionário»? O brilhante ensaio de Sébastien Lapaque, *Georges Bernanos Encore une Fois*[21], «livro vivo» que, estamos convencidos, o seu herói teria amado, é disso uma boa ilustração. É muito conhecida a página dos *Grands Cimetières* onde, prisioneiros de la Santé para onde alguma escaramuça os tinha lançado, vemos os realistas partilhar fraternalmente «[as suas] provisões com os cabouqueiros, cantávamos em conjunto, à vez: *Viva Henrique IV* ou a *Internacional*.»[22] Uma rejeição comum da República burguesa, a do radical Clemenceau que, como ministro do Interior, se tinha gabado de ser «o primeiro polícia de França», depois de ter mergulhado alguns anos antes no escândalo do Panamá, reunia os seus homens, que tudo aparentemente separava, e que se juntavam para afirmar a sua cólera contra o poder do dinheiro e a violência da repressão. A influência de Drumont é aí manifesta e também, sem dúvida, a de Georges Valois e a da corrente soreliana da *Action Française*, ainda que Bernanos não se identifique explicitamente com ela nos seus escritos. Não é indiferente que Lagrange tenha fundado, na esteira da *Action Française*, o Círculo Proudhon que reagrupava os realistas desejosos de fazerem um percurso com os sindicalistas revolucionários... O jovem *Camelot* do rei aderiu a isso com entusiasmo. Embora abortada, a experiência deixará marcas. «Não éramos gente de direita. O círculo de estudos que tínhamos fundado ostentava o nome de Cercle Proudhon, exibia este patrocínio escandaloso. Formulávamos votos para o êxito do sindicalismo nascente. Preferíamos correr o risco de uma revolução operária, mais do que comprometer a monarquia com uma classe que permanecera desde há um século completamente estranha à tradição dos antepassados, ao sentido profundo da nossa história.»[23]

Enviado a Rouen, para assumir a direcção de um jornal realista local, *L'Avant-garde de* Normandie, revela aí os seus talentos de polemista ao mesmo tempo que a sua paixão pela escrita. Desenvolve nele as suas «violências libertadoras»[24] (?), que ele reivindicava com os seus primeiros companheiros contra «a religião do ouro»[25] e a República dos «Peões», encarnada por Alain, antigo professor no liceu da cidade e cronista do jornal radical *La Dépêche de Rouen.*

A sua curta colaboração, interrompida pela guerra, não dura mais do que um ano. Todavia, vale-lhe a publicação de um artigo hebdomadário que lhe permite reagir à actualidade. A Revolução, «essa execrável Revolução»[26], é nele várias vezes evocada. A primeira vez, é para denunciar «a Lei Le Chapelier, fabricada pelos grandes antepassados, que proibia aos trabalhadores, sob pena de morte, deliberar sobre os seus pretensos interesses comuns». A recordação da confraternização com os cabouqueiros de la Santé ainda está próxima! E também de fazer a apologia «das teorias corporativas caras ao *Ancien Régime.*»[27] Outras vezes, ele não se esquece de evocar contra «os libertadores mortais»[28], os «*sans-culottes* e as *tricoteuses*», «a navalha nacional», e de atacar o historiador Aulard «apologista da política da Convenção; as mulheres idosas e as criancinhas, cujas cabeças rolavam para o mesmo cesto, não seriam capazes de inspirar a menor piedade ao impetuoso velho: ele considera aprazivelmente que esses eram sacrifícios necessários e que tendo o Moloc revolucionário ânsia de sangue, precisava de se empanturrar com ele.»[29] Toda a simbólica revolucionária é rejeitada. Nem a Declaração dos Direitos do Homem assimilada a «velharias»[30], os princípios de 1789 – transformados em «máquinas para vos estrangular», a divisa republicana a quem a «cobardia conservadora... confere [a esses milagres] uma autoridade de que carecem. Eles sacrificam a estes ídolos» – a seus olhos não têm perdão. Um dos últimos artigos faz do 14 de Julho «um dia de luto nacional.»[31] «Os indigentes da República escolheram este aniversário de guerra civil que divide em vez de conciliar.» «Hipócritas, levo-vos [...], diante do chuço em que a populaça divertida passeava outrora a cabeça do bom burguês Foulon, os olhos furados, a língua arrancada, um punhado de feno entre os dentes. Faço-vos sentar diante deste espectáculo. Deste lugar elevado, façam o favor de considerar as vítimas, crianças, padres, grandes damas e criadas. À volta da princesa de Lamballe de que os canibais disputam a carne em que palpita ainda a vida, vê dançar em roda a tua santa populaça. Ri, canta, embandeira em arco! Peço a Deus que os teus filhos e as tuas filhas não venham a receber lições perigosas ante estes cadáveres profanados.»[32]

Em seguida vieram os longos anos de guerra e a fraternidade das trincheiras onde um povo reconciliado lutou valorosamente para defender a sua terra que Péguy tão bem cantara: «E esta França, meu Deus, a vossa França,

a vossa filha mais velha, o vosso reino de França.»[33] O poeta morreu por ela, «deitado sobre o colmo em face de Deus» e Colleville e Lagrange e muitos outros com eles. Bernanos, esse, sobreviveu... Ele «não teria querido *morrer sem testemunhar*»[34]: «Velhos amigos das alturas batidos pelo vento, companheiros das noites furiosas, tropa sólida, tropa inflexível [...] – oh rapazes!... em 11 de Novembro bebemos o último quartilho do vinho das nossas vinhas, em onze de Novembro cortámos o último pão cozido para nós.»[35] É que o mundo do pós-guerra lhe parece «hediondo». «A *détente* universal constituía um espectáculo insuportável» «A lição da guerra ia perder-se numa imensa graçola.»[36] *Sous le Soleil de Satan* iria ser a resposta a esta impostura. Seguir-se-ia *La Grande Peur des Bien-Pensants*, que é, simultaneamente, uma dívida de reconhecimento para com Drumont, um retorno às origens da sua infância, um hino à juventude, uma apologia do risco, a recusa apaixonada de todos os compromissos, de todas as cobardias, de todas as traições. E, mais ainda, um convite à esperança se esta é, como ele o diria um dia, uma magnífica fórmula, «o desespero superado». Livro «nascido da guerra»[37], das desilusões do pós-guerra. Livro da fidelidade aos companheiros mortos nas alturas. Livro dirigido à juventude do seu país para que ela não se deixe abusar pelos sobreviventes nem corromper «pelo espírito de velhice», «largando de novo à conquista do mundo.»[38] Numa carta a Fabrègues, Bernanos confia a angústia que o constrange. Ela não surge do passado numa lengalenga senil, ela vem do futuro: «[...] decepcionámos as vossas almas. Em suma, acreditámos que a nossa tarefa estava cumprida, quando ela não fazia mais do que começar. Por culpa nossa, o combate terminou entre vós mesmos e os nossos próprios antepassados [...]. Já não se trata de consolidar a vitória, mas de ver de novo posta em questão e em perigo a parte elementar dos nossos bens, a lareira e o fogo, o pão da alma e do corpo, a pobre honra dos nossos filhos.»[39] E, numa entrevista a Frédéric Lefèvre, acentua: «O mundo organiza-se a para prescindir de Deus.»[40] Daí o apelo ao espírito de revolta que toda a juventude transporta consigo como sendo a parte mais preciosa de si mesma. Ao jornalista que o interroga: «Acusam-no de desesperar. O que espera?» e Bernanos responde: «O reino de Deus. A civilização aposta na parte mais baixa do homem. Nós apostamos na outra. Ser heróico ou já não ser.»[41]

Os anos que se seguiram proporcionaram-lhe a ocasião de manifestar este heroísmo na sua vida. Fiel a essa honra de que ele tinha alimentado os estudantes da *Action Française* em múltiplas conferências, ia ser levado a servi-la de maneira notável e, para um grande número dos seus amigos, desconcertante.

Primeiro foi a condenação por Roma da *Action Française* e a tentação da «mágoa». Numa carta a Maurras, «em nome dos católicos que associou, pelo

menos de coração, à sua obra imensa», ele invoca a sua tristeza: «Quando nos dava o génio, nós contribuíamos com o indispensável, a Divina caridade. Infelizmente, mais de uma vez, não teríamos agido suficientemente, orado o necessário, amado o necessário. [...] Eis que nós lhe falhámos no momento mais decisivo. [...] Responsáveis por si diante de Deus, pedimos-lhe perdão.»[42] E aos jovens que o escutam e esperam dele uma orientação, ele martela: «Não dispomos da nossa honra: é ele que dispõe de nós [...]. Uma vez que nos opõem sem cessar o pretenso facto democrático e a regra de um oportunismo sagrado, apressemo-nos a criar o facto histórico que trará Pio XI a Notre-Dame, tal como Pio VII, para coroar desta vez, não o homem da Revolução vitoriosa, mas o rei muito cristão. Viva o golpe de força e viva o rei!»[43]

Tendo finalmente compreendido que Maurras não era o homem do golpe de força e rompido com ele, Bernanos, com uma numerosa família a seu cargo, preferiu deixar a França e estabelecer-se em Maiorca, onde a vida era menos cara. Foi lá que o surpreendeu o levantamento nacionalista que ele acolheu numa primeira fase com tanto mais simpatia quanto o seu filho mais velho, Yves, era tenente da Falange espanhola. Mas bem depressa a «cruzada» iria revelar a sua verdadeira face, a de um «terror branco» que não deixava de lhe recordar a repressão da Comuna que ele tinha denunciado, a exemplo de Drumont, em *Grande Peur*: «Eu assisto excessivamente de perto a uma revolução militar e clerical. Constitui um espectáculo odioso, porque é difícil imaginar uma mistura tão paradoxal – explosiva – de cinismo e de hipocrisia.»[44] Constituiu o golpe final dos *Grands Cimetières Sous la Lune* em que Bernanos quis «que a verdade sobre a Espanha seja dita»[45], uma «Espanha vivendo sob o reinado da morte.»[46] Livro que consumou a ruptura com a *Action Française*, apanhou em falso amigos e adversários e colocou mesmo no cerne da sua obra o que constituía já a parte mais preciosa da sua vida, essa «*honra cristã*» que é «a fusão misteriosa da honra humana e da caridade de Cristo.»[47] Livro visionário onde transparece em filigrana o destino do século trágico que iria arrastar na sua loucura a maior parte das nações. Já no seu *Journal de la Guerre d'Espagne*, em que anuncia o livro a publicar, o seu testemunho torna-se profético:

> Cada vez mais claramente, esta guerra civil revela-se-me como o primeiro de uma longa série de acontecimentos originando-se uns aos outros até ao último, até à catástrofe que nos forneceria a chave do enigma, se esta fosse previsível ou somente concebível. [...] Trata-se de crimes essenciais, marcados pelo signo da fatalidade. A guerra de Espanha conta-se entre aqueles. [...] Os massacres que se preparam um pouco por toda a Europa arriscam-se a não terem

fim, porque não têm uma finalidade. Constituem manifestações do desespero.»[48]

Livro no qual Bernanos assumiu todos os riscos para «não deixar obscurecer-se no mundo a divina caridade»[49], fugindo à tentação do desespero e da repulsa: «Nunca fiz neste mundo nada que valesse a pena e que antes não me tivesse parecido inútil, inútil até ao ridículo, inútil até à náusea. O demónio que habita no meu coração chama-se: Para quê?»[50] Nesta confissão, que dá início a *Grands Cimetières*, Bernanos revela-se talvez como nunca antes o tinha feito, proporcionando-nos uma chave essencial para entrar na sua obra, ao mesmo tempo que, se isto é possível, na sua vida. Será por acaso que o livro termine com uma evocação de Joana d'Arc «que sempre obedeceu apenas a uma lei simples [...]: atirar-se para a frente»? Em «a filha indócil que abandonou a casa paterna, que percorreu, vestida com roupa masculina, os grandes caminhos abertos sob a tempestade, caminhos fugazes plenos de querelas e de aventuras»[51], reconheceu-se como «a velha cavalaria franca», essa cavalaria que foi a única capaz de «resgatar a honra» que apenas ela é capaz de resistir à «disciplina totalitária» imposta por «mercenários» e abençoada por cobardes.»[52] E é, lançada ao rosto de Hitler, que vem a advertência final: «A palavra liberdade que os nossos pais deixaram demasiadas vezes obscurecer no decurso das suas frívolas querelas, retomará o sentido religioso que lhe atribuíram outrora os nossos antepassados celtas. A liberdade francesa converter-se-á simultaneamente na liberdade do género humano [...]. Venceremos a vossa resistência e a dos vossos, se soubermos conservar a nossa alma! E sabemos bem que, proximamente sem dúvida, teremos de a resguardar contra os artificiosos doutores que estão a vosso soldo. Nós aguardamos a ofensiva desses sucessores dos grandes universitários do século XV, verdadeiros pais do mundo moderno, que pretenderão exigir de nós a submissão ao vencedor [...].»[53] Está tudo dito acerca do futuro que se anuncia nos «ossários»[54] de Espanha.

E a Revolução, dir-nos-eis, porque finalmente é mesmo dela que estamos sempre obrigados a tratar convosco... Parece-nos que mudámos aqui de registo ou, antes, ela tomou um outro sentido.

Certamente, ao longo das páginas, são ainda numerosas as referências aos acontecimentos revolucionários, mas, escreve Bernanos, «era totalmente diferente [...] falar dos heróis da Vendeia aos tranquilos súbditos do senhor Armand Fallières, dar como exemplo a guerra civil espanhola a pobres tipos que duvidam de tudo [...].»[55] A testemunha da «tragédia espanhola, prefiguração da tragédia universal» sabe daquilo de que fala, ele que viu «por lá, em Maiorca, passar na Rambla caminhões carregados de homens [...]. Arrebanhavam-nos todas as noites nas aldeolas perdidas, à hora em

que regressavam dos campos [...].»[56] Conhece agora o rosto horrendo do «Terror» e que importa se este é «clerical, burguês ou militar...»[57] «Todos os Terrores se assemelham, todos se equivalem, nunca me fareis distinguir entre eles.»[58] Por isso ele pode convocar a figura de Maximilien Robespierre para ilustrar o seu propósito, «perfeitamente burguês, teísta e moralista»[59], a encarnação glacial desses homens que antes de tudo o mais se preocupam com a respeitabilidade e com a «ordem na rua», que «teria preferido a colaboração de burgueses exactamente como ele à das sinistras carmanholas desencadeadas por Danton». E por um paradoxo que só é aparente, ei-lo que se encontra alistado no campo da contra-revolução em companhia do «general marquês de Gallifet», que nos surpreenderá menos encontrar aqui por causa do seu papel na repressão da Comuna, e do «general conde Rossi» que «não era, naturalmente, nem general, nem conde, nem Rossi»[60] mas um autêntico assassino. Verifica-se aqui, indubitavelmente, continuidade com as páginas de *Grande Peur*, no dizer do próprio Bernanos mas também, parece-nos, aprofundamento e inflexão na sua abordagem da Revolução. Onde esta deixa de ser rejeitada em bloco, como se fosse «um todo», para retomar a famosa expressão de Clemenceau, mas aceite na sua primeira fase, a de 1789, e sempre recusada na sua fase «terrorista», a de 1793, que se torna sinónima de «contra-revolução».

Não é por isso que acreditamos que Bernanos tenha mudado, que ele tenha renegado os grandes sonhos da sua juventude; não, ele manteve-se sempre a criança rebelde ante a injustiça, o jovem revoltado contra a mediocridade de um mundo individualista e materialista, o homem maduro, livre em relação a qualquer prestígio ou a qualquer poder quando a verdade ou a honra lhe parecessem ameaçadas. Mas os acontecimentos foram cruéis, vieram de algum modo demonstrar o que o romancista do *Soleil de Satan* tinha lançado ao rosto de um mundo ameaçado pela mentira universal... a presença no seu seio – uma presença actuante – do «Príncipe da Mentira», do «Mentiroso homicida», do «Impostor».

A «cruzada» espanhola constituiu um desses rostos. «Porque a depuração é a última palavra desta guerra, toda a gente o sabe, ou começa a saber-se, ou virá a saber. O "É preciso acabar com isso" que impostores abjectos traduzem mais ou menos assim: "Libertemos o túmulo de Cristo!" nunca significou senão o extermínio sistemático dos elementos suspeitos.»[61] Àqueles que lhe censuravam o pôr em causa a Igreja, denunciando as suas cumplicidades com os massacres, ele responde com um grito de amor ferido: «É dela que eu recebi tudo, nada me pode atingir se não vier dela. O escândalo que me veio dela feriu-me no mais profundo da alma, na própria raiz da esperança.»[62] «É duro ver aviltar-se sob os nossos olhos aquilo que vimos nascer para amar.»

Nunca talvez Bernanos tenha sido tão grande quanto nesta denúncia da impostura onde a sua própria Igreja se encontrava envolvida. O seu relato eleva-se muito acima de uma simples crónica dos acontecimentos de Espanha para atingir o sentido mais escondido... «[...] Os acontecimentos humanos têm um sentido sobrenatural, mas apenas aos santos ou aos inspirados é permitido interpretar-lhes o caos.»[63] É, parece-nos, como «inspirado» que ele nunca mais deixará de ler o livro do mundo nesses anos trágicos em que este foi mergulhado no horror e é nesta medida que, doravante, ele deve ser compreendido. E se, daí em diante, apela com todas as veras da sua alma a uma revolução, não há dúvida que é de uma revolução espiritual que se trata.

Se nesta reavaliação da Revolução e no aprofundamento do seu sentido, a guerra de Espanha desempenhou, como acreditamos, um papel essencial, não se deveria negligenciar a importância do «exílio» no Brasil, pois é de facto de um verdadeiro «exílio»[64] de que é preciso aqui falar. «Exílio» no sentido em que o escritor, regressado por breve tempo a França, deixou voluntariamente um país que amava apaixonadamente, para não ter de pactuar, por pouco que fosse, com a desonra. Essa desonra que a política de não-intervenção nos assuntos da Espanha preparava e que ia manifestar-se – e com que sombrio fragor! – primeiro em Munique, depois em Montoire. Ora, é no Brasil, na hora mais negra da derrota e da capitulação da França, na amizade pelo seu país humilhado e pela confiança na sua vitória final manifestadas pelos Brasileiros que encontrou, que Bernanos vai ser levado a reler a sua história.

> Franceses! – oh Franceses! – eu observo no mundo um facto estranho: por muito que tivésseis dito e feito, depois de tantos anos continua a haver apenas uma Revolução – a vossa. Essa inflexível fidelidade de milhões de seres àquilo que para muitos dentre vós não é senão um conto de mulher do povo, ou menos ainda, infelizmente!, uma espécie de devoção supersticiosa para uso dos ignorantes [...], parece-me um sinal do destino. Porque, se os bem-pensantes pretendem de bom grado que o bom Deus nos castiga por termos feito a nossa revolução, eu diria antes, eu próprio, que ele nos castiga por não a cumprir, visto que tínhamos nascido para a fazer, e que provavelmente não tornaremos a encontrar uma tão maravilhosa ocasião, pois ela teria sido então a revolução de todo um povo – ricos ou pobres, nobres ou burgueses, padres ou libertinos... Ah! Por que razão é que, por uma surpreendente derrogação às leis da natureza, a nossa famosa noite de 4 de Agosto nunca veio a conhecer a aurora!
>
> Não importa! Os homens fiéis em nome dos quais eu vos falo, para retomar um dia essa revolução falhada, nunca contaram senão convosco[65].

De ora em diante, Bernanos não cessará de se fazer o chantre desta Revolução que permaneceu a esperança dos pobres, sempre aguardada, nos seus sonhos fiéis, desta França que um general, à cabeça de uma simples legião constituída por um punhado de voluntários recusando a derrota humilhante, pretendia encarnar e dizia eterna... desta França que se reconhecia com mais firmeza em «um desses rapazes de dezasseis a 18 anos que a Resistência operária, [...] dá [dava] à nação» do que em todos os «generais, almirantes, académicos e arcebispos»[66] da vergonha e da desonra. Revolução nascida da França das catedrais e das flores-de-lis e, por ela, acontecida. Revolução nascida de um país formado pelos seus reis e, por eles, desperto para a liberdade, antes de se precipitar no absolutismo. Revolução de que a Resistência Francesa testemunhava que ela nunca tinha sido concluída e continuava sempre «necessária.»[67] Constitui um paradoxo poderoso que reúne os Franceses, herdeiros da antiga França e de 1789, em volta da Revolução a «retomar» para a dar ao mundo. Podemos conceber a incompreensão e o assombro daqueles a quem, não sem uma certa afeição, Bernanos chamava de «os imbecis»! E, mais ainda, a cólera dos partidários conscientes ou inconscientes da contra-revolução, devotos de Maurras ou de Renan, se não mesmo de Lenine, na verdade herdeiros dos legistas de Filipe, *o Belo*, e dos teóricos da Renascença, defensores da monarquia absoluta e verdadeiros precursores da Convenção e do Estado moderno. «[...] Nós condenamos [as pessoas de Vichy] por terem tentado fazer acreditar que a França [...] não se meteria doravante naquilo que não lhe dissesse respeito: quer dizer, na felicidade, na honra, na dignidade dos outros homens. Oh! Franceses, eis a injúria. Eis também a falta imperdoável, porque o mundo tem mais do que nunca necessidade de vós.»[68] E o romancista visionário denuncia o «monstruoso Estado moderno» e mobiliza contra ele, numa formidável insurreição da liberdade, «aristocratas e *sans-culottes* reconciliados». «Milhões de homens começam a compreender que o espírito de indisciplina, que tanto foi reprovado aos Franceses, era um elemento indispensável da ordem cristã, que o exemplo do vosso individualismo legendário estimulava entre outros povos, sempre obcecados pelas abjectas seguranças da servidão, se não mesmo a paixão, pelo menos o preconceito da liberdade.»[69]

Não se iludam. Nenhuma adesão aqui «à revolução anunciada por intelectuais que se diziam revolucionários.»[70] «A revolução é um risco, e eles pretendiam limitar o mais possível esse risco [...]. Entre essa gente e nós, nenhum acordo é possível. A revolução deles parece-nos exactamente o tipo das revoluções falhadas, das falsas revoluções.» «A revolução de 1793, a revolução da burguesia, a revolução capitalista e nacionalista [...], a revolução capitalista com as suas inumeráveis máquinas, esmagou a revolução de 89 como os tanques alemães o fizeram às nossas jovens divisões da Primavera de 1940...

mas o espírito de liberdade pode ter as suas desforras, o homem pode recusar os seus braços às máquinas [...].»[71] A verdadeira Revolução é, para Bernanos, comparável a «essas crises interiores, a essas reviravoltas que transformam totalmente uma vida individual e nos fazem acreditar na existência no homem de um princípio de liberdade – ou ainda numa obra de arte [...] que jorra das fontes profundas de um ser, das profundezas da sua infância [...]. Dir-se-á que não há mais do que um pequeno número de revoluções deste género». Dispõe-se assim a revelar o fundo do seu pensamento fazendo do «cristianismo»... essa revolução tipo, essa revolução revolucionária, que todas as técnicas do mundo não conseguirão imitar.»[72]

Ele quer efectivamente acreditar nesta revolução, e a ela, doravante, consagrará o que lhe resta de forças. «A revolução que nós esperamos, que aguardamos, na qual estamos resolvidos a nos comprometer a fundo, sem hesitação e sem regresso, não acelerará portanto a evolução, ela não a antecipará, ela inverter-lhe-á o curso.»[73] Insiste várias vezes em recordar, naqueles anos, a famosa tirada do conde de Chambord, «o último dos reis Bourbons, aos operários parisienses: juntos e quando quiserdes, retomaremos o grande movimento de 1789.»[74] Contrariamente ao que podiam, queriam, ou fingiam acreditar, observadores superficiais, interessados ou maldosos – nem uns nem outros se enganaram – Bernanos não se renegou em nada.

Tantas páginas haveria para citar em que Bernanos grita a sua recusa de um mundo futuro que ele pressente desumano, páginas que permanecem de uma espantosa, de uma ardente actualidade...

> O único problema que hoje se coloca, porque da sua solução depende o destino da humanidade, não é um problema de regime político ou económico – democracia ou ditadura, capitalismo ou comunismo – é um problema de civilização [...]. Será esta civilização feita para o homem, ou pretende ela fazer o homem para si, à sua imagem e semelhança, usurpando deste modo, graças aos prodigiosos recursos da sua técnica, o próprio poder de Deus? É isto que importa saber. [...] Trata-se de saber se a técnica disporá dos corpos e das almas dos homens do futuro, se ela decidirá, por exemplo, não somente da sua vida e da sua morte, mas também das circunstâncias da sua vida, tal como o técnico da criação de coelhos dispõe dos coelhos da sua coelheira[75].

Regressado a França por convite expresso do general de Gaulle, Bernanos não tardaria a gritar a sua decepção «por ter perdido a imagem que tinha formado para mim mesmo, na infância, do meu país.»[76] A infância, ainda e sempre! Não suportando viver nesta atmosfera de mentira[77], tão semelhante

à da «paróquia morta» de *Monsieur Ouine*, ele preferiu retomar o caminho do exílio, escolhendo desta vez a Tunísia para ir travar os seus últimos combates. Não sem ter tentado pôr de sobreaviso a juventude francesa contra os perigos que a ameaçavam e ter apelado, mais uma vez, a que se insurjam «contra os robôs» e a levar a bom termo a maior revolução de todas as Histórias, ou:

> melhor dizendo, a única Revolução de todas as histórias, aquela de que as outras não foram mais do que uma pálida imagem geralmente irreconhecível, a do homem criado à imagem e semelhança de Deus contra a matéria que, sorrateiramente, de século em século, prevalece lentamente contra ele, quando ele se entrega à ilusão de a sujeitar[78].

Um dos momentos mais incisivos desta campanha foi a conferência proferida na Sorbonne em Fevereiro de 1947, conferência largamente improvisada, que foi para muitos dos que o escutaram um raro momento de felicidade. O próprio título revela o seu sentido: «Revolução e Liberdade». E o velho lutador apela a um sobressalto dos homens livres contra «a desespiritualização do homem coincidindo com a invasão da civilização pelas máquinas, a invasão das máquinas, apanhando de improviso uma Europa descristianizada, uma Europa desespiritualizada.»[79]

Aquele que nós vimos, outrora, interrogar-se sobre o sentido do seu combate e tentado pela questão lancinante do «para quê?», apela agora a essa juventude que continua a ser a sua esperança, para a comprometer a «fazer frente», como ele próprio fez durante toda a sua vida, na senda «das crianças, dos heróis e dos santos» que tinham povoado os sonhos da sua própria juventude: «Jovens que me escutais, dizeis por vezes a vós mesmos que não há nada a fazer. É que quereis acreditar nisso, a fim de vos dispensardes de agir. As revoluções preparam-se nas consciências. É a ideia revolucionária que faz as revoluções. A revolução começa a partir do momento em que se a deseja. O tipo de ordem desumana por que somos ameaçados começará a vergar desde que deixeis de acreditar nela.»[80] E é a conclusão, magnífico hino à liberdade ameaçada, à liberdade a defender como o fizeram os homens e as mulheres do seu país que outrora se levantaram contra todas as tiranias e em primeiro lugar contra «a civilização totalitária e concentracionária» de que eles pressentiam confusamente o surgimento.

> É preciso apressar-se para salvar o homem porque amanhã já não será susceptível de o ser, pela simples razão de que já não quererá ser salvo. Porque se esta civilização é louca, ela também produz loucos. Jovens que me escutais, acreditais serdes livres em relação a ela. Isso não é verdade. E viveis como eu no seu ar, vós a respirais, ela

> entra em vós por todos os poros. [...] Trata-se de começar a partir de amanhã, a partir de hoje, essa revolução da liberdade que será também, que será essencialmente uma explosão das forças espirituais no mundo, análoga àquela de há 2000 anos, a mesma. Deus queira que a palavra de ordem parta do meu país hoje humilhado! Deus queira que venha dele essa mensagem que o mundo aguarda, e que dará por todo o lado o sinal da insurreição do Espírito[81].

Deixadas estas últimas palavras à guisa de testamento à juventude do seu país, Bernanos partiu para a Tunísia onde, já minado pela doença, esse cancro de que tinha morrido o seu pároco de aldeia nos primeiros alvores do dia[82], ele lançou as suas últimas forças na escrita dos *Dialogues des Carmélites*.

O sonho alucinado da prioresa na agonia do seu carmelo provincial sobre o qual as sombras começam a estender-se – «Acabo de ver a nossa capela vazia e profanada – oh! oh! o altar partido em dois, os vasos sagrados juncando o solo, palha e sangue sobre as lages... Oh! Oh! Deus abandona-nos! Deus renega-nos!»[83] – prefigura ele a revolução traída pelos comités terroristas de 1793, ou este mundo, o nosso, em que os robôs e as máquinas subjugaram os homens com a indiferença de uns e a cumplicidade de outros, sem que se erga no horizonte alguma aurora?

Se, todavia! Não ouvis este canto, este canto que já não era esperado, tão puro, tão fresco, que se ergue agora na aurora lustral de uma dessas manhãs esplendorosas... que Bernanos tanto amava?

Deo Patri sit gloria
Et filio qui a mortuis
Surrexit ac Paraclito
In saeculorum saecula.[84]

E chega a hora para o velho lutador depor as armas. Com este drama da infância reencontrada e da morte tão próxima em que, no mistério da comunhão dos santos e na troca das mortes da prioresa e de Blanche, exorciza-se o medo, ilumina-se a noite, ele ganhou por encontrar o pequeno «batalhão inflexível» dos sonhos da sua infância. E por entrar antes de nós, em primeiro lugar, na Casa do Pai[85].

Oh! morte tão fresca, oh! única manhã![86]

BERNARD FIXES, PADRE DA DIOCESE DE RODEZ
Hammameth, 2 de Novembro de 2006

XX

O TERROR PELA PIEDADE
HANNAH ARENDT E A REVOLUÇÃO

«A opressão desta ignomínia dirigida que se intitula o bem...»[1]

De Hannah Arendt, o ensaio *Sur la Révolution* é publicado no mesmo ano que o seu *Eichmann à Jérusalem*[2]. Esta coincidência editorial deixa entrever uma correspondência real. Entre os dois acontecimentos que não cessam de ensombrar a nossa história, deve haver uma ligação. Mas esta ligação não poderia evidentemente ser demasiado directa. Permanece um distanciamento entre o primeiro élan da Revolução Francesa e os horrores perpetrados pelos totalitarismos do século XX. Preenchê-lo excessivamente depressa, era o mesmo que separá-los radicalmente. Existe negrume e negrume, e alguns livros negros conservam ainda algumas páginas em branco. Se o nazismo só nos deixa cinzas, a «tradição revolucionária», em contrapartida, tem os seus «tesouros perdidos». E, para Hannah Arendt, são estes tesouros que podem permitir resistir ao que na Revolução esteve na origem da moderna «banalidade do mal».

SENTIDO DE «REVOLUÇÃO» E REVOLUÇÃO DO SENTIDO

A nossa autora começa por se interrogar demoradamente sobre a palavra revolução e a extraordinária reviravolta semântica que os acontecimentos lhe fizeram sofrer. Porque a Revolução revolucionou a própria palavra «revolução». O termo, na sua origem, não designa nada de novo. Ele não remete para uma ruptura radical, mas para o ciclo dos astros. Não significa a tábua rasa, mas a monotonia das efemérides. Não fala de liberdade humana, mas de necessidade física. Nada, pois, de novo debaixo do sol – e a sua quotidiana revolução.

Ironia do uso: na Inglaterra, a primeira vez que, por metáfora, a palavra se aplica em política, não é «no momento em que Cromwell se encontra colocado à cabeça da primeira ditadura revolucionária da história, mas,

ao contrário, em 1660, depois da queda do Parlamento Croupion e por ocasião da monarquia restaurada.»[3] Que «revolução» tenha sido primeiramente sinónimo de «restauração» não tem nada que possa surpreender aquele que sobre ela se debruce duas vezes. Não somente esta acepção corresponde melhor ao sentido primitivo – astronómico – da palavra, mas esclarece também uma tendência notória, ainda que pouco salientada, dos nossos revolucionários. O que inicialmente os impele, a maior parte das vezes, é o desejo de restaurar as antigas liberdades, violadas pelo «despotismo da monarquia absoluta». As Luzes cantam um futuro radioso, mas não cessam também de acarinhar um certo retorno – à República Romana, por exemplo, e até à hipotética idade de ouro de um estado de natureza. A coisa concebe-se facilmente: a crença no progresso apenas é sustentável se se acredita que o homem era primitivamente bom. *A contrario*, a fé no pecado original só pode revelar-se como um dogma retrógrado: ele desconhece esse bom selvagem que prova antecipadamente que o bom cidadão pode salvar-se pelas forças naturais da sua razão.

O dia que consagra a nova utilização do nosso vocábulo, «é a noite de 14 de Julho de 1789, em Paris, quando Luís XVI ouve da boca do duque de La Rochefoucauld-Liancourt a notícia da queda da Bastilha [...]. O rei, dizem-nos, exclama: "É uma revolta" e Liancourt corrige: "Não, *Sire*, é uma revolução".»[4] Desta famosa réplica do duque ao rei nasce a revolução na linguagem. Mas então o que é que acontece? Qual o carácter que é retido do sentido inicial deste termo? Arendt sublinha que é a «irresistibilidade» do movimento, «em detrimento do inelutável trajecto rotatório»[5]: da mesma maneira que o sol gira irresistivelmente à volta da terra, também a tomada da Bastilha inaugura um movimento irresistível. Com a novidade de que é a fatalidade que se põe em marcha.

O ambíguo destino da Revolução está inteiramente resumido nesta aventura lexical. O que começa como uma revolta da liberdade afoga-se rapidamente na torrente da necessidade. Os oradores multiplicam «as metáforas fluviais, torrenciais e aquáticas»[6], que marcam um arrebatamento face ao qual aquele que resiste ou nada contra a corrente se condena a ser submerso. A Revolução que quebra as cadeias dos seus filhos transforma-se no Saturno que devora os seus próprios filhos. «O verdadeiro problema, comenta Hannah Arendt, «é que todos aqueles que, ao longo de todo o século XIX e no decurso de uma boa parte do século XX, seguiam as pisadas da Revolução Francesa consideraram-se não simplesmente como os sucessores dos grandes Antepassados da Revolução, mas como agentes da história e da necessidade histórica, com esse resultado evidente, mas paradoxal, de que, em vez da liberdade, foi a necessidade que se tornou a categoria essencial do pensamento político e revolucionário.»[7]

A LIBERTAÇÃO CONTRA A LIBERDADE

Hannah Arendt distingue nitidamente «os fundadores e os libertadores, os da Revolução Americana e os da Revolução Francesa.»[8] Das duas revoluções, a seus olhos, se a primeira tem mais atractivo, é porque ela não perdeu inteiramente de vista o seu esforço para criar uma Constituição. A sua tarefa foi a de fundar a liberdade política, enquanto a outra, com excessiva rapidez, quis acreditar na libertação do homem. «Talvez truísmo», mas que sempre convém recordar: «A libertação (*liberation*) e a liberdade (*freedom*) não são uma só e única coisa.»[9]

Três razões bastam para o entender: 1) A libertação, sendo uma condição da liberdade, não conduz automaticamente a ela: é um processo que pode falhar o seu objectivo. E se se quer que o processo se prolongue, na medida em que isso pressupõe a escravatura, acaba por se tornar cúmplice deste; 2) A libertação não pode resultar de uma liberdade negativa: deixar de suportar um ou outro constrangimento. Ela opõe-se à liberdade positiva: poder decidir assim ou de outro modo. «Estar libertado de...» não é o mesmo que «estar livre para...». Os pés estão libertos das grilhetas, mas talvez para se ser levado pela trela ou ainda para não se fazer nada; 3) «A libertação pareceu sempre constituir uma enorme tarefa, ao passo que fundar a liberdade parece sempre incerto, se não mesmo fútil.»[10] Existe uma sobriedade na liberdade e uma embriaguez na libertação. Esta, espectacular, desembaraça-nos de um mal imputado a outrem; aquela, sempre plena de comedimento, encarrega-nos do bem e, portanto, talvez, do mal futuro. A primeira permite sonhar com algo de definitivo; a segunda não é mais do que um começo. Junto a uma que se nutre da força de um messianismo limitado no tempo, a outra mostra-se moderada, contentando-se em apelar à responsabilidade, à deliberação, a esta troca de palavras que pesa longamente o que é a favor e o que é contra, e lentamente assenta as pedras do edifício comum. Quando, pois, o discurso da liberdade é modesto e realista, o da libertação pode acomodar-se com todas as ênfases, com todos os efeitos de passes de magia, com todos os juramentos aliciadores da utopia. É mais persuasivo para as multidões, especialmente quando recusa aos indivíduos entrarem no espaço público da palavra e da persuasão. Os representantes compõem tragédias. A tribuna transforma-se em palco de teatro. O público prefere aquele que diz belas palavras àquele que age. Aquele que montará para o espectáculo os teatros de feira mais líricos. Não nos enganemos: a guilhotina não é aqui o instrumento de uma justiça enlouquecida, mas uma figuração desta retórica da libertação sem fim.

O libertador, como a história o evidenciou mais de uma vez, transforma-se em breve em ditador. Como poderia ser de outra maneira quando o êxodo não

é seguido pela outorga da Lei? Não nos desfazemos do jugo senão para nos ajoelharmos diante do bezerro de ouro. Hitler e Estaline retiveram esta lição. Como discípulos mais ou menos conscientes dos oradores da Revolução Francesa, não cessaram de usar o discurso da libertação para melhor adiarem a hora da liberdade. Porque a promessa de uma libertação definitiva – a sociedade sem classes, a Europa pura e unida – provoca sempre um entusiasmo religioso. Mas, face aos problemas políticos, esta escatologia excessivamente humana, no fundo, não pode propor nada mais do que uma solução final.

O SUCESSO DO DESASTRE

Uma outra coisa opõe os revolucionários americanos aos franceses: os primeiros foram «homens de acção do princípio ao fim, desde a Declaração de Independência até à Constituição»[11], os segundos, eram teóricos e filósofos. Ainda que os Pais fundadores não ignorassem as máximas tanto dos Antigos como dos Modernos, continuaram a ser, antes de mais, homens práticos. Ao contrário, a política de Robespierre quer ser «rousseauismo encarnado». A partir daí, desliza-se do político para a ideologia. O «Homem» substitui-se às pessoas concretas, a grande defesa do bem comum substitui a constituição deste através dos diversos encontros do tempo.

Esta diferença permite compreender por que razão é que, quando «é a Revolução Francesa e não a Revolução Americana que incendiou a terra inteira», foi a Francesa e não a Americana que se expandiu de um ao outro extremo da terra, como um modelo glorioso. Hannah Arendt recorda aqui esta «triste verdade»: «A Revolução Francesa, que devia terminar em desastre, pertence à história mundial; a Revolução Americana, todavia, tão triunfalmente conseguida, ficou como um acontecimento de importância local e pouco mais[12]. Como explicar que o desastre seja elevado às nuvens e o sucesso metido no alçapão? Não há nisso qualquer mistério: a teoria é cunhada em conceitos universais, enquanto a prática se confronta com o que é particular; de tal maneira que, mesmo que a teoria seja impraticável e conduza à ruína, ela tem sobre a prática a vantagem de ser intemporal, comunicável de um lugar a outro, transmissível de uma geração à seguinte. A verdadeira política, ao contrário, aquela que se confronta com as contingências, que acolhe e responde às determinações de uma terra e de uma época, mesmo que seja exemplar, não pode ser exportada nem tornar-se em modelo mundial. Daí este paradoxo na política: o desastre tem sucesso e o sucesso fracassa em passar à posteridade, porque a bela teoria, situando-se do lado do universal, pode seduzir para além do espaço e do tempo, enquanto a boa acção, estando do lado do particular, não pode desenvencilhar-se da situação à qual soube responder. Com esta

última, a mão esquerda ignora o que faz a direita. Com a precedente, a mão direita escreve o que deveria fazer a mão esquerda. Deixa livros profundos. Enche as bibliotecas. E os seus futuros leitores poderão deleitar-se com ideias tão maravilhosas quanto irrealizáveis.

O SONHO DO POVO

Como boa leitora de Aristóteles, Hannah Arendt tem presente que o político procede por via do conselho, enquanto a técnica procede por vias determinadas. Esta última tem as suas receitas e os seus remédios. A política não os tem: ela navega à vista, oferece participação ao pluralismo, exige o diálogo e a confrontação. A própria ideia de libertar o povo e administrar remédios universais faz-nos sair do âmbito do político para entrar no domínio da técnica, *via* o domínio da economia. Hannah Arendt cita essas palavras decisivas de Robespierre: «A república? A monarquia? Eu apenas conheço a questão social.»[13] Esta invasão da questão social constitui, segundo ela, a causa do desastre revolucionário. Já não se trata tanto de liberdade, mas de prosperidade. O debate cede ao conforto. O viver em conjunto parece recuar diante do bem-estar individual.

Uma tal inflexão diz também respeito aos Estados Unidos. Se Jefferson insiste desde o princípio sobre essa «felicidade pública» que corresponde ao «direito para o cidadão de ter acesso ao domínio político e de participar no poder»[14], «à alegria de discorrer, de legislar, de decidir negócios, de persuadir e ser persuadido»[15], a Constituição não reteve na formulação seguinte que adoptou mais do que a vaga «busca da felicidade» e curvou o indivíduo sobre a família e as suas comodidades. Em vez de abrir a comunidade da ágora à grandeza da responsabilidade, a Revolução propõe a realização de um sonho privativo, que apenas nasce nas horas de miséria e de amargura. «Porque a abundância e o consumo sem fim dos produtos constituem o ideal sonhado pelos pobres; constitui a miragem no deserto da sua pobreza. Neste sentido, a opulência e a miséria não são mais do que as duas faces de uma mesma medalha; não é preciso que as cadeias da necessidade sejam de bronze, elas podem ser simplesmente de seda.» O animal de carga não está mais escravizado do que o porquito que engordam. A seda do luxo afasta da «felicidade pública» não menos do que o bronze da miséria. O «sonho americano» arruína, pois, a exigência da Revolução americana, e acaba por entregar o homem aos recursos da tecnologia moderna, tanto, ainda que de forma diferente, quanto o marxismo.

«A ideia de que a miséria deve impelir os homens a quebrar as cadeias da tirania, uma vez que os pobres nada mais têm a perder do que as suas

grilhetas, tornou-se tão familiar por causa de Marx que somos tentados a esquecer que ela era desconhecida antes da Revolução Francesa.»[16] De facto, com ela, o discurso político é invadido pelo «Povo», pelos «Infelizes», pela «Opinião pública» e, apesar do seu recurso à razão e às pretensas leis da história, electriza-se com o *pathos* da «compaixão». Em nome do Povo concebido como uma entidade una e sem costura, toda a violência passa a ser permitida. Melhor dizendo, esta noção de Povo é já a própria violência, uma vez que ela despreza a miscelânea e as divergências da população. *Vox populi, vox Dei*: entre as mãos da Convenção, o adágio repõe a omnipotência: ela é a voz do Povo, ela é o trovão do Altíssimo. Hannah Arendt não receia afirmá-lo: a Revolução não combate o governo de «direito divino», ela exalta-o, transferindo-o para a «Vontade geral.»[17] O rei não era investido por uma unção tão celeste quanto o revolucionário. O seu sentido da história, conjugado com a sua «alma dilacerada» e votada à urgência em face da miséria do Povo, confere a este uma infalibilidade em relação à qual as bulas pontifícias rebentam como bolas de sabão. Robespierre invoca «a mais santa de todas as leis, a salvação do Povo; por sobre o mais irrefutável de todos os títulos, a necessidade.»[18]

Ao contrário, no tempo dos Pais fundadores, a palavra «povo», sem maiúscula, conserva o seu significado de multiplicidade. Ela evoca «a infinita variedade de uma multidão cuja majestade reside na sua própria pluralidade». É que os revolucionários americanos «sabiam que a coisa pública, no regime republicano, é constituída por uma troca de opiniões entre iguais e que essa coisa pública desapareceria assim que o diálogo se tornasse supérfluo, estando todos os iguais de acordo. Nunca, nas suas discussões, eles invocavam a opinião pública, como Robespierre e os revolucionários franceses [...]; segundo eles, o reino da opinião pública constituía uma forma de tirania.»[19] A «Vontade geral» invocada pela República só pode fazer desaparecer a *res publica*. Todavia, nós, os Franceses, estamos tão marcados pelo «direito divino» que esta evidência nos escapa: quer seja sob o estandarte do «Pacto social», da «Soberania popular» ou do «nacionalismo integral», os *lobbies* e os grupos de pressão afiguram-se-nos sempre escandalosos.

«NADA SE ASSEMELHA MAIS À VIRTUDE DO QUE UM GRANDE CRIME»

Não há dúvida de que o recurso à «felicidade do Povo» faz passar a política para o lado da necessidade, mas também para o lado da «Virtude». Ambas conspiram no sentido de formar o seguinte teorema: aquele que critica os direitos dos *sans-culottes* não pode ser senão um desalmado. Ele

menospreza a piedade. É hipócrita. Este irrecuperável força-nos a abatê-lo. O génio de Hannah Arendt, aqui, é o de ter reconhecido que a piedade, não o ódio, foi o motor do Terror: «A piedade, concebida como a força impulsionadora da virtude, provou que ela possuía um potencial de crueldade maior do que a crueldade propriamente dita. "*Por piedade, por amor para com a humanidade, sede desumanos!*"»[20]

O Terror não tem nada a ver com as violências arbitrárias do tirano. Ele fundamenta-se num ideal. Quer acabar com as misérias do Povo. A nobreza do seu motivo permite-lhe deste modo manifestar uma violência sistemática e sem freio. Aí onde a simples crueldade apresenta uma cara enraivecida que põe toda a gente de sobreaviso e provoca a rebelião, ela apresenta-se com um rosto compadecido e representa o papel de médico que corta o membro gangrenado. Eis o que a torna terrível: tem sempre uma boa desculpa e nunca atacaria quem quer que fosse sem o tornar culpado *ipso facto* ante a sua soberana providência: «Desde os primeiros dias da Revolução Francesa, é este extravasamento dos seus sentimentos que tornou os revolucionários tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que não têm qualquer remorso em as sacrificar aos seus "princípios", ou ao curso da história, ou à causa da Revolução considerada como tal.»[21]

Saint-Just não tinha nada de um sanguinário. Era um romântico que, por meio da graça republicana, queria tornar o mundo justo e santo. Segundo ele, a linha que demarca república e monarquia coincide exactamente com aquela que separa corrupção e virtude: «Aí onde se censura os ridículos, está-se entre os corruptos. Aí onde se censura os vícios, é-se virtuoso. O primeiro caso tem a ver com a monarquia, o outro com a república.» Molière ainda é monárquico: troçar dos ridículos, zombar das *précieuses* e dos marqueses a fim de que por eles mesmos se corrijam, isso não é suficiente. O divertimento compensa mesmo que com pouco esforço e, por baixo de um retoque de pó-de-arroz, deixa mais adiante a alma corromper-se. O incorruptível Saint-Just não o suporta: quer purgar cada um de todo o seu sangue impuro: «Um governo republicano tem a virtude por princípio; senão, o Terror. O que pretendem aqueles que não querem nem a virtude nem o terror?» Não existe outra alternativa se se almeja uma verdadeira «salvação pública». É preciso que a República conduza os homens a um civismo imaculado; quanto aos recalcitrantes, guilhotinados!.. por sua própria culpa. Mas isto equivale a tomar o Estado por Deus.

A política deve propor-se objectivos mais modestos, e os que pretendem produzir toda a virtude por efeito das leis, seja em nome do proletariado ou do reino social de Cristo, não podem senão inclinar-se para este «*saint-justismo*»: uma injustiça tanto maior quanto se adorna com os ouropéis do Juízo Final. Hannah Arendt leu Santo Agostinho. Conhece a parábola do trigo e do

joio e não esquece que as «leis civis não podem punir nem proscrever tudo o que de mal se faz, porque, querendo extirpar todo o mal, fariam desaparecer ao mesmo tempo muito do que é bom.»[22]

A RECUSA DAS APARÊNCIAS

Um tribunal civil não constitui o foro interior: não julga senão sobre os actos exteriores, as intenções escapam-lhe, e por vezes até o próprio interessado as ignora. Somente aquele que sonda os rins e os corações poderia conhecê-las e julgá-las, e é por esta razão, para a plenitude do bem, que a lei humana não é suficiente e reclama para além dela a interioridade de uma lei divina e a vigilância permanente da consciência. Desde que a política revolucionária pretende trazer já não a segurança, mas a Virtude, ela afirma o seu absolutismo. Por esta usurpação infernal sob a capa das melhores intenções, ela pode, a título da sua piedade, lançar a suspeita sobre não importa quem. E, especialmente, sobre os seus mais ferozes partidários: como é que, quando eles fazem tão ostensivamente gala da sua *carmagnole*, se pode estar seguro de que as suas intenções são puras?

Hannah Arendt prefere as astúcias de um Maquiavel ao perigo desses bons sentimentos. Maquiavel sabe que a política é o lugar das aparências: aí cada um é aquilo que aparenta publicamente. Até esta afirmação aparentemente cínica procede, na verdade, da fé do carvoeiro: pertence ao Eterno julgar a nossa virtude, não à opinião pública nem à história. De resto, a mais declarada das purezas de intenção, assim que é proclamada nas praças, torna-se imediatamente suspeita. O espaço político deve, pois, contentar-se com aquilo que parece. O processo de intenção não pode senão destruí-lo. O cidadão é o homem público, não o homem interior. Não devemos aqui pedir-lhe que seja apenas aquilo que ele parece, aquilo que ele manifesta aos outros; se mantém a sua palavra, é em coerência com a ordem das aparências, e pouco importa que seja por lisonja, ambição ou vanglória.

Erro fatal, portanto, o de opor o cidadão ao cortesão, tal como se opõe o ser ao parecer. Ora, é isso mesmo que acontece com o reino da Virtude: o hemiciclo toma-se pelo vale de Josafat. Pretende-se aí desmascarar o adversário, sente-se aí cercado de complôs. Depois do rousseauismo encarnado, vem o La Rochefoucauld em armas. Os revolucionários oscilam sem cessar entre a exibição da sua piedade e a denúncia da hipocrisia dos outros. É por isso que, depois de ser terem mostrado como puros, aparecem em breve como suspeitos: «Foi a guerra à hipocrisia que transformou a ditadura de Robespierre em reinado do Terror, e a característica deste período continua a ser a autodepuração dos dirigentes.»[23]

Justamente aqui, a análise é sem piedade, a respeito de uma historiografia que pretende pesar as almas: «Qualquer que seja a nossa dívida para com as controvérsias eruditas e a retórica apaixonada dos historiadores, de Michelet a Louis Blanc e de Aulard a Mathiez, se eles não caíram sob o jugo da necessidade histórica, nem por isso deixaram de a escrever como se continuassem a caça aos hipócritas.» O veredicto é simples: «É, infelizmente, inerente à essência das coisas que qualquer esforço que tenha em vista tornar a bondade manifesta para fins públicos, redunde no aparecimento do crime e da criminalidade na cena política. Na política, ainda mais do que em qualquer outro lado, não possuímos nenhum meio que permita distinguir o ser e o parecer. No domínio dos assuntos dos homens, o ser e a aparência são realmente uma única e a mesma coisa.»[24]

O tribunal é menos mau do que o Comité de Salvação. Aquele corrompe o espaço público estreitando-o e tornando-o servil; este erradica-o completamente. Ao recusar as aparências, pretende realizar a politica do absoluto: a política do Céu sobre a terra e, portanto, a da terra queimada. Porque uma política que se faz em nome do ser pode satisfazer-se com aparências contrárias e mesmo com a destruição total: O que parece, não é aquilo que é, replica ela, as nossas decapitações não são mais do que podas, as nossas matanças destinam-se a uma mais bela ressurreição.

REVOLUÇÃO E TOTALITARISMO

Por tudo isto, pode-se entrever como o totalitarismo é filho primogénito da Revolução Francesa, porque o próprio totalitarismo é sempre uma revolução. É um regime novo que não se enquadra na tipologia aristotélica. Não tem nada de comum com a tirania: o seu vector mais notório é mesmo o de lutar contra esta última. A tirania pressupõe o poder de um só, que reconduz tudo ao seu bem particular, quer dizer, ao seu arbítrio (sem dúvida que o tirano chega a prover largamente aqueles que consentem e o aprovam, mas este bem, pelo facto de abranger um grande número, nem por isso deixa de ser particular). O totalitarismo, ao contrário, é a ideologia no poder. Nenhum tirano lhe é necessário. Pretende apoiar-se sobre bases científicas. Declara não ter por fim mais do que a felicidade das massas. A verdade e a bondade absolutas estão com ele, mesmo que esta verdade seja a do relativismo, e a sua bondade, a da tolerância. Por isso aquele que o contraria lança sobre si a sentença de morte.

O terror totalitário não procede da loucura furiosa de um autocrata, mas da planificação de um paraíso terrestre. O que o motiva é esta piedade que o impele a acabar de uma vez por todas com o mal. O que o torna feroz é tor-

nar efectivo o patético «Isso nunca mais!» Em consequência, o totalitarismo nunca se apresenta agitando o espantalho do totalitarismo de ontem ou o do que está na sua frente. O seu mal essencial é o de pretender produzir o bem total. O seu maior problema é o de querer dar a solução: «Toda a tentativa para resolver a questão social por vias políticas conduz ao terror.»[25]

Isto é emblematicamente verdadeiro para a «questão judaica». A emancipação constituiu o prelúdio do extermínio. O seu efeito, constata Arendt, foi somente o de tornar o Judeu mais «visível» e de redobrar o seu estatuto de pária: não inteiramente assimilado à nação francesa, e doravante estrangeiro às suas próprias tradições, encontra-se nesta postura contraditória de ter de «ser e não ser um Judeu.»[26] Como não poderia ele deixar de se tornar a figura da hipocrisia? Como poderia a sua nova visibilidade deixar de o tornar um alvo da perseguição aos complôs? O futuro veio mostrar a ambiguidade mortal da expressão lançada por Clermont-Tonnerre em 1789: nada para os judeus enquanto nação, tudo para os judeus enquanto indivíduos. Esta emancipação funda o anti-semitismo moderno, revolucionário e talvez republicano: o Judeu enquanto Judeu, quer dizer, na sua pertença a um povo incompreensível, deve desaparecer. É preciso que ele se assimile. E se não consegue fazê-lo (as circunstâncias proporcionam-se sempre para o impedir disso), se ele persiste no irracionalismo de uma eleição sobrenatural, coloca-se a si mesmo fora do jogo. Torna-se o parasita do universal e o adversário da igualdade. Num mundo racionalizado ele não conseguiria obter o seu lugar.

Assim, o apelo ideológico à luta final, ligado à divisão do trabalho tanto quanto aos instrumentos fornecidos pela técnica, está na origem da «banalidade do mal». Já não é necessário ser-se malvado: «Eichmann não era nem um Iago nem um Macbeth e nada estava mais afastado do seu espírito do que uma decisão, como em Ricardo III, de fazer o mal por princípio.»[27] Nem sequer é necessário ser um militante zeloso: «O súbdito ideal do reino totalitário não é nem o nazi convicto, nem o comunista convicto, mas o homem para quem a distinção entre o facto e a ficção (quer dizer, a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (quer dizer, as normas do pensamento) deixaram de existir.»[28] Para colaborar no horror, é suficiente deixar-se apanhar pela propaganda difusa. Deixar-se seduzir pela promessa terrestre de um mundo realizado. O hitlerismo e o estalinismo eram ainda totalitarismos imperfeitos: a tirania tinha aí a sua parte, a retórica da compaixão misturava-se com uma crueldade clássica. Podemos esperar nos dias de hoje uma forma mais pura, mais próxima do carisma da Revolução Francesa, em que somente a piedade servirá para a devastação: a «morte misericordiosa» facultada pela eutanásia, os sofrimentos poupados ao embrião que se mata, os homens pacificados produzidos

pelo eugenismo. A quem entrava esses projectos, opõe-se já a litania dos direitos humanos e as indignações de uma ternura magoada.

A HERANÇA SEM TESTAMENTO

«A nossa herança não é precedida de qualquer testamento.» Sabemos quanto Hannah Arent prezava este aforismo de René Char. Colocado à cabeça de *La Crise de la Culture*, reencontramo-lo em epígrafe do último capítulo do seu *Essai sur la Révolution*. Ele situa-nos irremediavelmente na modernidade. Doravante, a tradição está perdida, e se um dia é preciso renovar o seu fio condutor, será apenas a partir da nossa condição moderna, desde a ruptura, e de maneira crítica. Não podemos comportar-nos como se a Revolução não tivesse tido lugar. Seria absurdo, para a defrontar, procurar produzir uma revolução contrária, reproduzir a amnésia de que ela se tornou culpada. Todavia, se a nossa herança não provém de um testamento, pode também acontecer que o testamento revolucionário esconda uma herança desconhecida. Que a Revolução tenha por filho primogénito o totalitarismo, isso não impede que ela possa ter um irmão mais novo – simples, pobre, desprovido de qualquer ideologia.

Retrocedendo a 1970, ao seu ensaio de 1963, Hannah Arendt recorda o «sistema dos conselhos», que floresceram na Primavera de todas as revoluções, mas que pereceram também por todo o lado sob o gelo da burocracia ou do alinhamento: «Eles nunca foram instaurados por efeito de uma tradição ou de uma teoria revolucionária consciente, mas de uma maneira espontânea, de cada vez como se nada de semelhante tivesse existido anteriormente. O sistema dos conselhos parece corresponder perfeitamente à própria experiência da tradição política e dela provirem. É ao procurar nesta direcção que se poderia, parece-me, descobrir alguns elementos, um princípio de organização totalmente diferente que, partindo da base, se eleva por escalões para finalmente se consumar num Parlamento.»[29]

Reconhece-se aqui uma definição exacta daquilo que a Igreja designa por «princípio de subsidiaridade»: uma pirâmide de corpos intermédios em que cada um possa, ao seu nível, entrar no risco e no diálogo de um bem vitalmente comum. Isso seria a restauração dessa liberdade política confiscada pela ruinosa filosofia da «vontade geral» e da soberania do povo, como pela armadilha eleitoral dos partidos e do sufrágio universal. Hannah Arendt dá a entender que este sufrágio conduz à destruição da democracia: trata-se de decidir sobre matérias que planam muito alto sobre as nossas cabeças, de se fiar desde logo no jogo mediático do que é mais atractivo, de finalmente se considerar desobrigado por ter exercido o seu direito de

voto. O consumidor pode assim escapar-se à sua responsabilidade política. Ele já não tem de agir nem de reflectir em comum a partir do local em que se encontra. O círculo em que se cruza com outrem, não é o fórum, mas o supermercado – já não um espaço público, mas apenas um local de abastecimento para o seu espaço privado. De tal modo que as suas murmurações contra os «corruptos» que nos governam não são mais do que uma fachada para melhor se fechar nos seus casulos, e entregar o futuro às proezas de bem-estar realizadas por uma técnica cada vez mais compassiva.

«Já que este país é demasiado vasto e excessivamente povoado para que possamos reunirmo-nos todos a fim de determinar o nosso futuro, temos necessidade de um certo número de locais políticos. A cabina de voto no interior da qual preenchemos o nosso boletim de voto é de certeza muito acanhada, com a finalidade de que apenas uma única pessoa se possa nela introduzir. Os partidos já não servem para mais nada. Nós não somos, maioritariamente, senão eleitores que são manipulados. Mas apenas a dez dentre nós se concede a possibilidade de se sentar à volta de uma mesa, exprimindo cada um a sua opinião e escutando a dos outros. Então, desta troca de opiniões, poderá sair uma opinião formada racionalmente. Desta maneira, veremos também qual é dentre nós o mais qualificado para ir expor os nossos pontos de vista ante o conselho situado no escalão superior, onde esses pontos de vista, através da confrontação com outros, se clarificarão por sua vez e serão revistos ou infirmados.»[30]

É assim que Hannah Arendt pretende voltar a herança revolucionária contra si mesma. A Revolução Francesa deixou-nos a ilusão mortífera do amanhã que canta. Ela pretendia colocar um ponto final na questão. Ora, a tarefa de uma verdadeira revolução seria, ao contrário, a de garantir recomeços – sendo cada homem um começo radical, irredutível a qualquer pretensa lei da natureza ou da história. Ela é, portanto, neste sentido, conservadora. Contra um super-homem ideal, ela quer conservar os homens na sua dimensão concreta, simultaneamente livre e misturada com outros, da mesma espécie do que a de Homero ou de Moisés e, portanto, capaz, pela palavra, de escapar à instantaneidade sem memória nem futuro do consumo.

«Não será este sistema dos conselhos mais do que uma pura utopia?» Hannah Arendt confessa que não sabe. Para que este não sucumba sob o efeito do seu parcelamento inicial, como é evidente, é necessário um princípio que lhe possa garantir quer a arbitragem, quer a unidade. Por que motivo não seria, em França, o rei?

FABRICE HADJADJ,
Filósofo, dramaturgo

TERCEIRA PARTE
ANTOLOGIA

I

INSTALAÇÃO DO TERROR
AS JORNADAS DOS DIAS 5 E 6 DE OUTUBRO DE 1789

Extraído de Hippolyte Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, 2.ª parte *La Révolution*, *L'Anarchie*, livro I, *L'Anarchie Spontanée*, Paris, Hachette, 1904, cap. IV, n.os 5 e 6.

Pelos fins de Setembro, é a expressão que Mirabeau repete ao conde de la Marck: «Sim, tudo está perdido; o rei e a rainha vão perecer e, como vereis, a populaça espancará os seus cadáveres»[1]. Oito dias depois, contra o rei e a rainha, contra a Assembleia Nacional e o Governo, contra qualquer governo presente e futuro, rebentam as jornadas de 5 e 6 de Outubro; o partido violento que reina em Paris apodera-se dos chefes da França para os deter e ficarem sob a sua vigilância, consagrando os seus atentados intermitentes por um atentado permanente. Ainda desta vez, duas correntes distintas se reúnem numa só torrente e precipitam a multidão para o mesmo desfecho. De um lado, encontram-se as paixões do estômago e as mulheres amotinadas pela escassez: já que não há pão em Paris, vamos pedi-lo a Versalhes; uma vez que o rei, a rainha e o delfim estejam entre nós, serão mesmo obrigados a alimentar-nos; «nós iremos buscar o padeiro, a padeira e o aprendiz de padeiro». Do outro lado, vemos as paixões do cérebro e os homens impelidos pela paixão do domínio: uma vez que os nossos chefes nos desobedecem onde estão, afastados de nós, vamos nós ter com eles e façamos com que eles nos obedeçam, ali mesmo; o rei tergiversa sobre a Constituição e os

Direitos do Homem, pois então que ele os sancione; os guardas recusam a nossa roseta, que eles a apliquem; querem levá-lo para Metz, obrigá-lo-emos a vir para Paris; aí, sob os nossos olhos e às nossas mãos, com a Assembleia que se arrasta como se fosse coxa, ele terá de ir a direito e depressa, ela também, a bem ou a mal, e sempre no bom caminho. Sob esta confluência de ideias, prepara-se a expedição. Dez dias antes, falava-se dela publicamente em Versalhes. A 4 de Outubro, em Paris, uma mulher propõe-a no Palais-Royal; Danton ruge nos *Cordeliers*; Marat «por si só, faz tanto barulho como as quatro trombetas do Juízo Final»; «impõe-se», escreve Loustalot, «um segundo acesso de Revolução.»

Passa-se o dia, diz Desmoulins, a discutir em sessão no Palais-Royal, no *faubourg* Saint-Antoine, na saída das pontes, nos cais... a arrebatar as rosetas de uma só cor... São arrancadas, espezinhadas, sob ameaça de serem pendurados nos lampiões os reincidentes: um militar, ao tentar colocar de novo a sua, vê erguerem-se cem bastões contra ele. Perde imediatamente a vontade de o fazer.

Todos estes acontecimentos são sintomas anunciadores de uma crise; neste grande corpo febril e doloroso, tinha-se formado um enorme abcesso que vai ser aberto...

Mas, como é habitual, tem no centro um núcleo purulento, composto pelas paixões mais venenosas e pelos motivos mais sujos. Foram alistados mulheres e homens imundos. Foi distribuído dinheiro. Terá sido isto feito por intriguistas subalternos, que exploram as veleidades do duque d'Orléans, e que lhe subtraem milhões sob pretexto de o fazerem *lieutenant-général du royaume*?[2] Terá sido isto obra de fanáticos que, desde finais de Abril, se cotizam para corromper os soldados, fazendo-os abandonar os seus postos, incitar e lançar para a frente os bandidos e malfeitores, nivelar tudo e tudo destruir? A verdade é que sempre houve Maquiaveis de praça pública e de lugares sórdidos que arrastaram outros homens, do esgoto, e as mulheres da rua. Desde o primeiro dia em que o regimento da Flandres veio assegurar a guarnição de Versalhes, manobraram-no por meio de mulheres e de dinheiro. Foram enviadas sessenta levianas para este efeito, e guardas franceses vieram pagar bebidas aos seus novos camaradas. Estes foram presenteados no Palais-Royal e três de entre eles, em Versalhes, diziam, mostrando escudos de seis libras: «É um prazer ir a Paris; voltamos sempre com dinheiro.» Desta forma e antecipadamente a resistência foi dissolvida. Quanto ao ataque, as mulheres constituirão a guarda avançada, porque se tem escrúpulos de disparar sobre elas; mas, para as reforçar, um certo número de homens disfarçados de

mulheres são colocados nas suas fileiras; olhando de perto, podem ser reconhecidos, sob a camada de *rouge*, pela barba mal feita, pela voz e pela maneira de andar. Homens e mulheres que não houve qualquer dificuldade em encontrar entre as raparigas do Palais-Royal e os soldados desertores que lhes servem de proxenetas; provavelmente, estas emprestaram aos seus amantes as suas velhas roupas postas de lado; elas nos lugares habituais de encontro, nos bancos da Assembleia Nacional, vão encontrar-se com eles, durante a noite, onde se sentirão tão à-vontade como nas suas próprias casas. Seja como for, o primeiro pelotão que se põe em marcha é desta espécie, com a roupa e a alegria do emprego, a maior parte jovens, vestidas de branco, penteadas e empoadas, com ar jovial, muitas delas rindo, cantando e dançando, como fazem no começo de um passeio ao campo. Três ou quatro são conhecidas pelos seus nomes, uma, que brande uma espada, outra que é a famosa Théroigne; Madeleine Chabry, conhecida como Louison, que elas escolhem para falar ao rei, é uma bela costureirinha que vende ramos e, sem dúvida, outra coisa no Palais-Royal. Algumas delas parecem ser as mais profissionais e destacadas no seu *métier*, terem tacto e hábitos de sociedade: suponde, se quiserdes, que Chamfort e Laclos enviaram as suas amantes. Juntai-lhes lavadeiras, mendigas, mulheres descalças, peixeiras, angariadas há já alguns dias à força de dinheiro. É este o primeiro núcleo e vai em crescendo; na verdade, à força ou espontaneamente, o magote incorpora as mulheres que vai encontrando, porteiras, costureiras, criadas domésticas e até mesmo burguesas, a casa das quais sobem, com a ameaça de lhes cortarem os cabelos se elas não as seguirem. Juntai a isto gentes desclassificadas, vadios, bandidos, ladrões, toda esta escória que se amontoou em Paris e que vem acima de cada vez que se verifica um abalo; já estão lá desde a primeira hora, atrás do bando das mulheres no *Hôtel de Ville*. Outros as seguirão, ao cair da tarde e durante a noite[3]. Outros ainda aguardam em Versalhes. Em Paris e em Versalhes, muitos são subornados: um tipo, de jaqueta esbranquiçada e suja, faz saltar na mão moedas de ouro e de prata. É esta a lama que, atrás e à frente, escorre com a torrente popular; faça-se o que se fizer para a conter, ela alastra e deixará a sua nódoa em todos os graus possíveis dos excessos.

Antes de mais, no *Hôtel de Ville*, o primeiro bando, formado por quatrocentas ou quinhentas mulheres, forçou a guarda que não quis fazer uso das baionetas. Espalharam-se pelas salas e pretenderam queimar a documentação, dizendo que desde a Revolução não tinham feito senão papelada. Seguia-as uma vaga de homens que arrombaram as portas e pilharam o armazém das armas. Foram roubados ou de-

sapareceram 100 000 francos em notas. Vários bandidos deitam fogo ao edifício, outros enforcam um abade. Este é dependurado e o fogo apagado mesmo a tempo: estes são os entreactos de qualquer drama popular. Todavia, na Praça de Greve, a multidão das mulheres aumenta e sempre com o mesmo grito contínuo: «Pão e a Versalhes!» Um dos vencedores da Bastilha, o oficial de justiça Maillard, arvora-se em chefe; é aceite; o tambor rufa; ao sair de Paris, tem com ele 7000 ou 8000 mulheres, além de umas centenas de homens e, até a Versalhes, ele consegue, à força de invectivas, manter um pouco de ordem nesta turba. Mas é uma turba, portanto uma força bruta, ao mesmo tempo anárquica e despótica. Por um lado, cada um, e o pior deles todos, faz o que bem apetece: aperceber-se-ão disso no fim desse mesmo dia. Por outro, o seu peso maciço esmaga qualquer autoridade e faz vergar todas as regras: chegados a Versalhes, dão-se conta disso. Admitidas na Assembleia, e inicialmente em pequeno número, as mulheres forçam a porta, entram em peso, enchem as galerias, depois a sala, os homens com elas, armados de varapaus, de alabardas e de chuços, tudo isto numa confusão indescritível, lado a lado com os deputados, sobre as suas bancadas, lutando com eles, à volta do presidente, empurrado, ameaçado, insultado, que, por fim, abandona o seu lugar, de que uma mulher se apodera. Uma peixeira comanda numa galeria e à volta dela uma centena de mulheres grita ou cala-se, seguindo os seus sinais, enquanto ela interpela e descompõe os deputados: «Quem é aquele que fala lá em baixo? Façam calar esse tagarela. Não se trata disso, trata-se mas é de ter pão. Façam falar a nossa mãezinha Mirabeau. Queremos ouvi-lo.» Aprovado um decreto sobre as subsistências, os cabecilhas exigem mais; é preciso ainda que lhes dêem entrada onde quer que eles suspeitem existirem açambarcamentos; é preciso também «que se taxe o pão em seis *sous* as quatro libras, e a carne a seis *sous* a libra». «Não pensem que somos crianças com quem se brinca: o nosso braço está erguido, façam o que vos pedem.» Desta ideia central partem todas as suas injunções políticas. Que se mande embora o regimento da Flandres; são 1000 homens mais a alimentar e que nos tiram o pão da boca. Punam os aristocratas que impedem os padeiros de cozer o pão. «Abaixo o solidéu! É o clero a causa do nosso mal»; «Senhor Mounier, por que razão é que defendeu esse maldito veto? Tome cuidado com o lampião.» Sob esta pressão, uma delegação da Assembleia, conduzida pelo presidente, põe-se a caminho a pé, pisando a lama, debaixo de chuva, vigiado por uma escolta ululante de mulheres e de homens armada de chuços; depois de cinco horas de instâncias ou de espera, a delegação arranca ao rei, além do decreto sobre as subsistências, para

o qual não havia qualquer dificuldade, a aceitação pura e simples da Declaração dos Direitos e a sanção dos artigos constitucionais[4]. É esta a independência da Assembleia e do rei. É assim que se estabelecem os princípios do novo direito, as grandes linhas da Constituição, os axiomas abstractos da verdade política, sob a ditadura de uma turba que os extorque, não somente como cega, mas ainda com uma semi-consciência da sua cegueira: «Senhor Presidente», diziam as mulheres a Mounier que lhes comunicava a sanção régia, «será isso bem vantajoso? Isso fará com que as pobres gentes de Paris tenham pão?»

Durante este tempo, à volta do Palácio, a escumalha entrou em efervescência e as raparigas contratadas em Paris fazem o seu ofício; apesar das instruções, introduzem-se nas fileiras do regimento que estão formados em ordem de batalha na praça. Théroigne, em jaqueta vermelha de amazona, distribui dinheiro. Algumas delas dizem aos soldados: «Alinhem connosco; em breve derrotaremos os guardas do rei; ficaremos com os seus belos uniformes e vendê-los-emos.» As outras deitam-se no chão, provocando os soldados, oferecendo-se a eles, de tal maneira que estes dizem: «Vamos gozar à brava.» Antes do final do dia, o regimento fora seduzido; elas agiram em consciência, por uma boa causa. Quando uma ideia política penetra em cérebros como aqueles, em vez de os enobrecer, ela degrada-se neles; tudo o que lhes fornece é o desencadear dos vícios que um resquício de pudor ainda aí comprimia, e o instinto de luxúria ou de ferocidade dá livre curso a si mesmo, a coberto do interesse público. Aliás, as paixões exaltam-se pelo seu contágio mútuo, e o atropelo, os clamores, a desordem, a expectativa, um jejum acabam por provocar uma embriaguez da qual só pode sair a vertigem e o furor. A embriaguez começara na estrada; já ao partirem, uma mulher dizia: «Nós traremos a cabeça da rainha na ponta de um chuço.» Na ponte de Sèvres outras acrescentam: «É preciso que ela seja degolada e que se faça rosetas com as suas tripas.» Chove, faz frio, todos estão cansados e com fome; não puderam obter para se sustentarem mais do que um pedaço de pão distribuído tarde e com grande dificuldade na Praça d'Armes. Um bando despedaça um cavalo abatido, fá-lo assar e come-o meio cru, à maneira dos selvagens.

Nada de espantar se, sob o nome de patriotismo e de «justiça», lhes ocorrem pensamentos de selvagens contra os «membros da Assembleia Nacional que não se enquadram nos princípios do povo», contra «o bispo de Langres, Mounier e outros». Um homem, vestido com uma bata vermelha, diz que «precisa da cabeça do abade Maury para jogar à malha». Mas é sobretudo a rainha, que é mulher e está em

evidência, sobre quem se encarniça a imaginação feminina. «Ela é a única causa de todos os males de que padecemos. É preciso massacrá-la, esquartejá-la.» A noite avança, já se tinha passado a vias de facto e a violência engendra a violência. «Que prazer eu teria», diz um homem, «se deitasse a mão a essa velhaca e lhe cortasse o pescoço sobre o primeiro marco que encontrasse!» Pela manhã, já há quem grite: «Onde está essa libertina danada? É preciso comer-lhe o coração. Queremos cortar-lhe a cabeça, arrancar-lhe o coração e fazer fricassé com os seus fígados.» Com os primeiros assassinatos, o apetite sanguinário despertou, mulheres vindas de Paris dizem que trouxeram selhas para levarem as cabeças dos guardas do rei»; e, a corroborarem estas palavras, as outras batem palmas. No átrio da Assembleia Nacional, gente do povo, ao examinar a corda do lampião e achando que ela é pouco resistente, quer substitui-la por outra para nela pendurarem o arcebispo de Paris, Maury d'Esprémenil.

O furor mortífero e carniceiro apossa-se até dos defensores encartados da ordem, e ouve-se um guarda nacional dizer «que é preciso matar os guardas de corpo, arrancar-lhes o coração e fazer com eles o almoço».

Finalmente, por volta da meia-noite, chegou a guarda nacional de Paris; mas ela traz consigo um motim sobre outro motim; porque, também ela, tinha violentado os seus chefes. «Se o senhor de la Fayette não quer vir connosco, diz um granadeiro, nós tomaremos um antigo granadeiro para nos comandar.» Estabelecido isto, foram procurar o general ao *Hôtel de Ville* e os delegados de seis companhias impuseram-lhe as suas ordens: «Meu general, não acreditamos que sejais traidor; mas estamos convencidos de que o governo está a trair-nos (...) O comité das subsistências engana-nos, é preciso demiti-lo. Queremos ir a Versalhes exterminar a guarda pessoal do rei e o regimento da Flandres que espezinharam a roseta nacional. Se o rei de França é excessivamente fraco para usar a sua Coroa, que a deponha; nós coroaremos o seu filho e tudo correrá melhor.» Em vão La Fayette recusa e vem arengar na Praça de Grève; em vão, durante várias horas, ele resiste, tanto falando, como impondo silêncio. Bandos armados, saídos dos *faubourgs* Saint-Antoine e Saint-Marceau, engrossam a multidão; apontam-lhe as armas; preparam o lampião para o enforcar. Então, apeando-se do cavalo, ele pretende regressar ao *Hôtel de Ville*; mas os seus granadeiros barram-lhe a passagem: «Com os diabos, general, ficareis connosco; não nos abandonareis.» Sendo o chefe deles, não lhe resta outra alternativa senão a de os seguir; é também este o sentimento dos representantes da Comuna no *Hôtel de Ville*; enviam a

autorização e até mesmo a ordem de partida «uma vez que é impossível ele recusar-se». Quinze mil homens chegam assim a Versalhes e, à frente deles, com eles, protegidos pela noite, milhares de bandidos. Por seu lado, a guarda nacional de Versalhes que cerca o Palácio, e o povo de Versalhes, que barra a passagem às carruagens, fecharam todas as saídas. O rei está prisioneiro no seu Palácio, ele, os seus, os seus ministros, a sua Corte, e sem defesa. Porque, com o seu habitual optimismo, ele tinha confiado os postos exteriores do Palácio aos soldados de La Fayette e, por uma humanidade obstinada que perseverou até ao fim, proibiu os seus próprios guardas de disparar, de modo que eles estão lá apenas para fazer ofício de corpo presente. Tendo por ele o direito comum, a lei e o juramento que La Fayette acabara de fazer renovar às suas tropas, que poderia ele recear? Nada de mais eficaz em face do povo do que a confiança e a prudência, e, à força de agir como carneiro, fica-se seguro de domesticar os animais ferozes.

Desde as cinco horas da manhã, antes do raiar do dia, elas rondam à volta das grades. La Fayette, esgotado pela fadiga, repousou durante uma hora e essa hora bastou-lhe. Uma horda armada de chuços e de varapaus, homens e mulheres, rodeiam um pelotão de 80 guardas nacionais, e obriga-os a disparar sobre os guardas do rei, arrombam uma porta, apoderam-se de dois guardas e cortam-lhes a cabeça. O corta-cabeças, que é modelo de ateliê, homem de grandes barbas, exibe as suas mãos tingidas de sangue, vangloriando-se por aquilo que acaba de fazer e o efeito exercido sobre os guardas nacionais é de tal maneira forte que, por sensibilidade, se afastam para não testemunharem semelhantes espectáculo: foi esta a resistência. Durante todo este tempo, a população invade as escadarias, bate e espezinha os guardas que encontra e faz saltar as portas, proferindo imprecações contra a rainha. Esta escapa a tempo e à justa, em camisa de noite. Refugiada junto do rei com toda a família real, em vão barricados no *Oeil-de-Boeuf*, cuja porta é rebentada, nada mais esperavam senão a morte, quando chega La Fayette com os seus granadeiros e salva o que ainda pode ser salvo, as vidas, nada mais. Porque a multidão, apinhada no Pátio de Mármore, lança um clamor: «O rei para Paris!» e o rei submete-se a esta ordem. Agora que têm nas suas mãos o principal refém, dignar-se-ão eles aceitar o segundo? Isso é duvidoso. Quando a rainha se aproxima da varanda com o seu filho e a sua filha, faz-se ouvir um bramido: «Nada de crianças!» Querem tê-la sozinha na mira das espingardas, ela compreende isso. Nesse instante, o senhor de La Fayette, protegendo-a com a sua popularidade, aparece com ela na varanda e beija-lhe respeitosamente a mão. Na multidão sobreexcitada

verifica-se uma reviravolta súbita; neste estado de tensão nervosa, o homem e sobretudo a mulher saltam bruscamente de um extremo ao outro e o furor confina com as lágrimas. Uma porteira, companheira de Maillard, imagina ouvir La Fayette prometer, em nome da rainha, «que ela amará o seu povo e ser-lhe-á dedicada como Jesus Cristo à sua Igreja». Todos se enternecem, todos se abraçam; os granadeiros enfiam os seus bonés nas cabeças dos guardas de corpo. Tudo irá correr bem: «O povo reconquistou o seu rei.» Só há motivos para regozijo, e o cortejo põe-se a caminho: no centro, a família real e cem deputados em carruagens, depois a artilharia com mulheres montadas sobre os canhões, depois ainda um comboio com farinhas; à volta, os guardas do rei tendo cada um à garupa um guarda nacional, em seguida a guarda nacional de Paris, depois ainda os homens com os chuços, as mulheres a pé, a cavalo, em fiacres, em carroças; à cabeça, um bando que leva espetadas na ponta de dois varapaus cabeças cortadas e que pára em Sèvres, num cabeleireiro, para as empoar e frisar[6]; inclinam-nas para saudar, besuntam-nas de creme; ouvem-se risos e graçolas; come-se e bebe-se no caminho, obrigam os guardas de corpo a brindar; grita-se e dispara-se salvas de mosquetes: homens e mulheres, de mãos dadas, cantam e dançam na lama.

É esta a nova fraternidade: um cortejo fúnebre, composto por todas as autoridades legais e legítimas, um triunfo da brutalidade sobre a inteligência, uma Terça-Feira Gorda assassina e política, uma formidável descida de la Courtille[7] que, precedida pelas suas insígnias de morte, arrasta com ela os chefes da França, rei, ministros e deputados, para os obrigar a governar conforme as suas loucuras e para os manter sob a ameaça dos seus chuços, até ao momento em que lhes der na gana decapitá-los.

Desta vez, já não se pode duvidar: o Terror está instalado e para ficar. Nesse mesmo dia, a turba faz parar uma carruagem em que supõe seguir o senhor de Virieu, e declara, ao revistá-la, «que procuram esse deputado para o massacrar, bem como outros que figuram numa lista». Dois dias depois, o abade Grégoire anuncia à Assembleia Nacional «que não há dia em que eclesiásticos não sejam insultados em Paris e perseguidos com ameaças assustadoras». Advertem Malouet de que, «logo que forem distribuídas espingardas à milícia, o primeiro uso que lhes darão será para se desembaraçarem dos deputados maus cidadãos», entre outros o abade Maury. «Quando eu saía», escreve Mounier, «era publicamente seguido; era considerado crime alguém apresentar-se comigo. Por todo o lado onde eu ia, com duas ou três pessoas, dizia-se que se formava uma assembleia de aristocratas. Tor-

nara-me um tal objecto de terror que tinham ameaçado lançar fogo a uma casa de campo onde eu tinha passado vinte e quatro horas e que, para acalmar os ânimos, fora necessário prometer que não seriam recebidos nessa casa nem os meus amigos nem eu mesmo.» Numa semana, quinhentos ou seiscentos deputados fazem assinar os seus passaportes e mantêm-se prontos a partir a qualquer momento. Durante o mês seguinte, cento e vinte apresentam a sua demissão ou não reaparecem mais na Assembleia. Mounier, Lally-Tollendal, bispo de Langres, outros ainda, deixam Paris e depois a França.

«É com o ferro de lança na mão, escreve Mallet du Pan, que a opinião dita hoje os seus decretos. *Acredita ou morre*, é este o anátema que proferem os espíritos inflamados, e pronunciam-no em nome da liberdade. A moderação tornou-se um crime.» Desde 7 de Outubro, Mirabeau vinha a dizer ao conde de la Marck: «Se tendes algum meio de vos fazer ouvir pelo rei e pela rainha, persuadi-os de que a França e eles próprios estão perdidos, se a família real não sair de Paris; estou a tratar de um plano para os fazer sair.» Ele refere tudo à situação presente, «mesmo a guerra civil»; porque, pelo menos, «a guerra retempera as almas», e aqui, sob a ditadura dos demagogos, afogamo-nos na lama. «Dentro de três meses» Paris, entregue a si mesma, será «sem dúvida um hospital, e talvez um teatro de horrores». Contra a populaça e os seus instigadores, é preciso «que o rei se coligue imediatamente com as suas populações», que vá a Rouen, que apele às províncias, que forneça um centro à opinião pública e, se necessário, à resistência armada. Por seu lado Malouet declara que «a Revolução, desde o 5 de Outubro, provoca horror a todas as pessoas sensatas de qualquer partido, mas que ela está consumada, irresistível». Assim, os três melhores espíritos da Revolução, aqueles cujas previsões justificadas atestam o génio ou o bom senso, os únicos que durante dois anos, três anos, e de semana a semana, sempre fizeram previsões certas e fundamentadas por razão demonstrativa, os três, Mallet du Pan, Mirabeau, Malouet, estão de acordo em qualificar o acontecimento e em medir-lhe as consequências. Resvala-se por um declive a pique, e ninguém tem a força ou os meios para travar. Não será o rei: «Indeciso e fraco para lá de tudo o que se possa dizer, o seu carácter assemelha-se a essas bolas de marfim oleadas, que alguém em vão se esforçasse por manter juntas»[8]. E, quanto à Assembleia, tornada cega, violentada, empurrada para a frente pela teoria que ela própria proclama e pela facção que a domina cada um dos seus grandes decretos precipita a queda.

II

SETEMBRO DE 1792

APELO À GENERALIZAÇÃO DOS MASSACRES EM TODA A FRANÇA

Nesta surpreendente circular, os administradores da Comuna de Paris não se contentam em exaltar a sua obra de morte, querem ainda convidar as outras comunas de França a imitá-los e a transformar a França num único matadouro; esta circular será expedida para todo o país com a assinatura da Chancelaria e, portanto, com a cumplicidade de Danton, então ministro da Justiça e chefe do executivo.

Circular dirigida pela Comuna de Paris às comunas de França

Irmãos e amigos,

Um horrível complô tramado pela Corte para decapitar todos os compatriotas do império francês, complô no qual um grande número de membros da Assembleia Nacional se encontra comprometido, tendo reduzido, em 9 do mês passado, a Comuna de Paris à cruel necessidade de reaver o poder do povo, para salvar a nação, ela nada negligenciou para ser digna da pátria; testemunho honroso que a própria Assembleia Nacional acaba de lhe conferir. Quem o diria! Desde então, novos complôs, não menos atrozes, foram tramados no silêncio; eles eclodiam no momento em que a Assembleia Nacional, esquecendo que acabava de declarar que a Comuna de Paris tinha salvo a pátria, apressava-se a destitui-la como prémio do seu ardente civismo. Ao ter conhecimento desta notícia, os clamores púbicos que se elevaram de todos os lados, fizeram sentir à Assembleia Nacional a necessidade urgente de se unir ao povo e de conferir à Comuna, por meio do relatório do decreto de destituição, os poderes de que a tinha investido.

A Comuna de Paris, orgulhosa por toda a plenitude da confiança nacional que sempre se esforçará por merecer cada vez mais, colocada no centro de todas as conspirações e determinada a imolar-se pela salvação pública, apenas se vangloriará de ter plenamente cumprido os seus deveres quando tiver obtido a vossa aprovação, objecto de

todos os seus votos, de que só se sentirá segura quando todos os departamentos tiverem sancionado as suas medidas para salvar a coisa pública.

Professando os princípios da mais perfeita igualdade, não ambicionando outros privilégios do que o de se apresentar como a primeira na brecha, ela empenhar-se-á em colocar-se ao nível da comuna menos numerosa do estado, desde o instante em que a pátria não tiver mais nada a recear dos enxames de satélites ferozes que avançam contra a capital. A Comuna de Paris apressa-se a informar os seus irmãos de todos os departamentos de que uma parte dos ferozes conspiradores detidos nas suas prisões foi condenada à morte pelo povo: actos de justiça que lhe pareceram indispensáveis para deter pelo terror as legiões de traidores escondidas nas suas paredes no momento em que ia marchar contra o inimigo; e, sem dúvida, a nação inteira, depois da longa série de traições que a conduziram até as bordas do abismo, apressar-se-á a adoptar este meio tão necessário de salvação pública, e todos os Franceses exclamarão como os Parisienses: «Nós marchamos contra o inimigo, mas não deixamos atrás de nós esses bandidos para degolarem os nossos filhos e as nossas mulheres.»

Irmãos e amigos, esperamos que uma parte dentre vós voe em nosso socorro e nos ajude a repelir as inumeráveis legiões de satélites dos déspotas conjurados à perda dos Franceses. Vamos juntos salvar a pátria e dever-vos-emos a glória de a ter retirado do abismo.

Os administradores do Comité de Salvação Pública e os administradores adjuntos:
Assinado, P. J. Duplain, Panis, Sergent, Lenfant, Jourdeuil, Marat, o amigo do povo, Deforgues, Leclerc, Duffort, Cally, constituídos pela Comuna e com assento na *mairie*

Em Paris, 3 de Setembro de 1792

NB: os nossos irmãos são convidados a remeter esta carta impressa e a fazê-la chegar a todas as municipalidades do respectivo bairro[1].

***

INTERVENÇÃO DE COLLOT D'HERBOIS NO CLUBE DOS JACOBINOS

Sessão de segunda-feira, 5 de Novembro, ano 1.º da República (1792)[2]

Girondinos e montanheses estão em oposição sobre a interpretação dos massacres de Setembro; para os primeiros, eles são obra de uma cambada de mercenários criminosos; para os segundos, são os gloriosos vencedores do 10 de Agosto, os generosos carrascos da monarquia que mais uma vez fizeram prova do seu incomparável valor; aliás, acrescentam eles, é possível cindir assim a Revolução?... «A revolução constitui um bloco.» Encontramos aqui o conceito formulado por Clemenceau sob a sua forma original na boca de Collot d'Herbois. Os actos do povo não são justos porque seriam a expressão de uma justiça do qual ele não seria mais do que o braço armado, são justos porque são os actos «do povo», a expressão concreta da «vontade geral». Por consequência, pôr em dúvida a justiça dos assassinatos de 2 a 3 de Setembro de 1792 é atacar o próprio princípio da legitimidade revolucionária, quer dizer, a soberania popular que nunca poderia, por natureza, ser alguma vez considerada errada; é pois, literalmente, agir como contra-revolucionário denunciar esses actos como crimes: os girondinos, depois de muitos outros, pagarão em breve os custos dessa denúncia... «Para ser revolucionário, não se deve dizer a verdade, não se deve reconhecer nem dizer que um crime é um crime.»

Fizeram-se observações sobre os terríveis acontecimentos do 2 de Setembro...; não se deve dissimular que reside aí o grande artigo do credo da nossa liberdade: os nossos adversários não nos confrontam com esta jornada senão porque não a conhecem [...]. Eu deploro tudo o que há de infelicidade neste acontecimento, mas devemos atribuí-lo na sua totalidade ao interesse público. Nós, homens sensíveis, que quereríamos ressuscitar um inocente, poderíamos admitir em princípio, como Manuel[3], que as leis foram violadas nessa jornada, que nela só se contaram carrascos?... Ultrajaríamos a verdade se não professássemos, sobre a jornada de 2 de Setembro, os mesmos princípios, a saber: que nós gemíamos por causa dos males particulares que ela engendrou, mas que, sem essa jornada, a Revolução nunca se teria consumado [...]. Manuel não é suficientemente estranho às revoluções para não se dar conta que o toque a rebate que ele fizera soar, esse canhão de alarme que foi disparado e que dizia aos cidadãos para voarem para Châlons, não lhes dizia também para abandonarem as suas mulheres, os seus filhos, à mercê dos conspiradores. Manuel cooperou nesta jornada, que não venha agora disfarçar a sua opinião; Manuel sentirá que é uma grande jornada, de que foi o instrumento: que ele dê à humanidade as lamentações que ela exige, mas que dê a este grande acontecimento a estima que este grande sucesso merece e que diga que, sem o 2 de Setembro, não haveria liberdade, não haveria Convenção Nacional [vivos aplausos].

Cidadãos, deveis amar a liberdade em toda a sua latitude, porque sois livres; e eu também... Eu tinha uma opinião tão política e tão revolucionária quanto a de Collot d'Herbois sobre os acontecimentos de 2 de Setembro. Esta jornada, dizia eu, de que não devemos voltar a falar, pois não devemos levantar um processo à Revolução, apresenta aos olhos de um homem vulgar um crime, porque houve violação das leis, mas aos olhos do homem de Estado ela apresenta dois grandes efeitos: primeiro, o de fazer desaparecer esses conspiradores que o gládio da lei parecia não poder atingir; segundo, de aniquilar todos os projectos desastrosos concebidos pela hidra do *feuillantisme*[4], do realismo e da aristocracia que erguia a sua cabeça hedionda por detrás dos baluartes de Verdun e de Longwy[5].

Les Révolutions de Paris, n.º 165, de 1 a 8 de Setembro de 1792

Segundo o erudito Camille Dauban, o jornal Les Révolutions de Paris *«é um dos jornais mais divulgados desse tempo, um desses jornais que o historiador que quer conhecer o estado da opinião consultará com mais proveito.»*[6] *Os massacres encontram-se aqui descritos em termos tão atrozes e tão pouco preocupados de lhes dissimular a verdade que seríamos levados a acreditar estar a ler uma descrição exagerada feita por um opositor. Enganar-nos-íamos: o autor destas linhas aprova-os sem reserva. Trata-se de acentuações de júbilo e de complacência que é preciso ler tal como foram escritas.*

As prisões regurgitavam de gente; construíam-se novas que, ao ritmo a que os tribunais iam, teriam sido em breve ainda insuficientes. Infortunados pais de família que a dificuldade dos tempos colocava na impossibilidade de saldar uma dívida sagrada, o leite dos seus filhos, encontravam-se amontoados à mistura com os celerados e os cúmplices da jornada de 10 de Agosto, com padres que, pela primeira vez nas suas vidas, tinham ousado falar do que ia nas suas consciências, com prelados perturbadores e contra-revolucionários alimentando sob a cinza das suas *ci-devants* dioceses os fogos mal extintos do fanatismo religioso e realista, com oficiais militares designando ao inimigo a entrada mais fácil na sua pátria, com uma quantidade de sequazes das casas de jogo e de falsificadores de *assignats* especulando a sua fortuna sobre a ruína do crédito nacional e dos costumes.

Um destes miseráveis, condenado a dez anos de grilhetas, e amarrado no sábado, 1 de Setembro, ao pelourinho infamante na Praça de

Grève, levou aí a audácia até ao ponto de insultar o povo francês, e gritar até mesmo no cadafalso: Viva o rei, viva a rainha, viva o senhor Lafayette, f... a nação! O procurador da comuna ouviu-o e fê-lo comparecer perante os juízes que o enviaram no domingo de manhã para a guilhotina. Eis a horrível conspiração que este criminoso, prestes a ser supliciado, revelou, como que para se vingar por meio de ameaças, que estavam bem fundamentadas e apoiadas por vários depoimentos feitos aliás nas secções.

Pelo meio da noite seguinte, a um sinal convencionado, todas as prisões de Paris se deviam abrir ao mesmo tempo; os detidos estavam armados ao sair com as espingardas e outros instrumentos mortíferos que tínhamos deixado tempo aos aristocratas para esconder, ao publicar uma visita domiciliária com vários dias de antecedência. Os calabouços de la Force estavam guarnecidos de munições para este efeito.

O Palácio de Bicêtre, tão malfazejo como o das Tulherias, vomitava à mesma hora tudo o que ele encerrava nos seus gálbanos de mais determinados. Não se esquecia também de soltar os padres, quase todos carregados de ouro e depositados em Saint-Lazare, no seminário de Saint-Firmin, na Rua Saint-Victor, no de Saint-Sulpice, no convento dos Carmelitas Descalços e em outros lados.

Estas hordas de demónios em liberdade, engrossadas por todos os aristocratas agachados no fundo dos seus palacetes desde o dia de São Lourenço, sob o comando dos oficiais traidores enviados para a Abadia, começavam por se apoderar dos postos principais e dos seus canhões, faziam mão baixa sobre as sentinelas e as patrulhas cuja maior parte estava sem cartuchos... e pegavam fogo em cinco ou seis quarteirões ao mesmo tempo, para fazer uma diversão necessária ao grande projecto de libertar Luís XVI e a sua família. A Lamballe, a Tourzelle[7] e outras mulheres encarceradas que fossem entregues imediatamente à sua boa patroa. Um exército de realistas que se tivesse visto surgir de sob as calçadas teria protegido a evasão rápida do príncipe e a sua junção em Verdun ou Longwy com Brunswick, Frederico e Francisco[8]. Os magistrados e os mais patriotas dentre os legisladores, provavelmente degolados, se o tivessem podido fazer, sem se atrasar e correr demasiados grandes riscos ao acordar do povo.

O sucesso de um ataque de surpresa era evidentemente duvidoso. Mas o abalo que ele teria causado, mesmo que não resultasse, podia provocar a maior desordem e favorecer a invasão das fronteiras em todos os seus pontos. O povo que, como Deus, vê tudo, está presente em todo o lado e sem a permissão do qual nada acontece aqui em bai-

xo, assim que teve conhecimento desta conspiração infernal assumiu o partido extremo, mas o único conveniente, de prevenir os horrores que lhe preparavam e de se mostrar sem misericórdia para com pessoas que não a teriam tido para com ele. Eles tinham escolhido bem a sua ocasião, sabiam que à primeira má notícia das fronteiras, a elite de Paris deixaria os seus lares para se dirigir para o lugar do perigo. A partir desse momento, esta cidade, desguarnecida das suas principais forças, e reduzida aos seus chuços, parecia-lhes como um vasto campo de batalha abandonado à pilhagem.

O instinto recto do povo desmantelou todas estas medidas. Nos termos de um decreto da brigada de vigilância, as barreiras tinham sido abertas domingo de manhã. Às três horas, o canhão de alarme fê-las encerrar. Muitas pessoas tinham-se aproveitado disso durante a manhã. Os passeantes desocupados são presos. Várias carruagens cheias foram obrigadas a retroceder e conduzidas para o meio da secção das Quatre-Nations. Dos 21 indivíduos que continham, três foram massacrados no caminho, por indícios mais do que suspeitos. Dos dezoito restantes, quinze sofreram o derradeiro castigo sobre os próprios degraus da sala onde foram interrogados. Vários sacerdotes disfarçados encontravam-se nesse número, tais como o arcebispo de Arles e o vigário de Saint-Ferréol de Marselha.

Esta primeira execução realizada no pátio do comité não devia ser mais do que um prelúdio. Muito perto daí, a prisão encerrava grandes culpados que as formalidades ou outras considerações talvez tivessem salvo. O povo quis julgar por ele mesmo o fundo do processo e ao mesmo tempo prevenir-se contra a proscrição revelada nessa mesma manhã pelo homem guilhotinado. Doze comissários são imediatamente nomeados e instalados no guiché da prisão. «Pelo povo, em nome da Nação, abri-nos; trazei-nos os juízes de paz que estão aqui, bem como Montmorin, Thiéry, o bispo de Chartres, etc., que eles compareçam.» Os detidos supracitados apresentam-se. «Passai, dizem-lhes, para irdes à Conciergerie»; era a sentença de morte deles (na Conciergerie, diziam aos criminosos: «Passai, para irdes à Abadia»). Eles saem, depois de terem deixado entre as mãos do porteiro as suas jóias e outros bens de algum valor. O povo esperava-os à porta para os imolar como vindicta pública. Acabada a execução, lançavam o grito «viva a nação!» como para fazer dar a entender que um povo livre, tal como o corpo humano, deve a sua saúde política à amputação dos seus membros gangrenados. O sangue corria e cada um dos que tinha armas disputava a honra de concorrer para este grande acto de justiça. Já os cadáveres se amontoavam no pátio da abadia quando

uma delegação do corpo legislativo, secundada por uma outra da municipalidade acorreu para arengar à multidão e para lhe inspirar algum sentimento de piedade e um pouco mais de confiança nos magistrados e nos juízes da sua escolha. Um homem sai da multidão e oferece-se a eles, segurando uma lança de ferro, da qual escorria o sangue sobre as suas mãos. «Este sangue», diz-lhes ele, «é o de Montmorin e companhia; nós estamos no nosso posto, regressai ao vosso; se todos aqueles que nós tínhamos proposto à justiça tivessem feito o seu dever, não estaríamos aqui; nós fazemos o trabalho deles, e estamos a cumprir a nossa tarefa; quanto mais culpados matamos, mais ganhamos.»

Os deputados... não puderam obter o que quer que fosse, o sangue impuro dos traidores à pátria não parava de correr...

O povo, que tinha colocado um dos seus tribunais em último recurso mesmo ao pé da grande escadaria do *ci-devant* palácio de justiça exercia aí as mesmas virtudes e as mesmas vinganças. O pavimento do pátio estava banhado de sangue; os cadáveres amontoados apresentavam a imagem horrível de um matadouro de homens. Durante um dia inteiro, de domingo a segunda-feira, condenou-se aí à morte e as sentenças, logo que proferidas, eram imediatamente executadas. Mas, através de mil traços de barbárie, observava-se a mais severa equidade; tomava-se como um dever consultar o registo de admissão da prisão. Esses mesmos braços que golpeavam sem misericórdia a cabeça do bandido, do assassino, do falsário, do traidor à pátria, abriam-se fraternalmente para abraçar o devedor de boa-fé posto em liberdade. À saída da prisão, prodigalizavam-lhe toda a ajuda, e apenas lhe pediam, como preço de todos estes cuidados, que gritasse «viva a nação!»

O povo é humano, diz ele, mas não tem qualquer fraqueza; por todo o lado em que pressinta o crime, lança-se em cima, sem olhar à idade, ao sexo, à condição do culpado... Juízes! Todo o sangue derramado de 2 a 3 de Setembro deve recair sobre vós. Foi a vossa lentidão criminosa que levou o povo aos extremos de que só vós deveis ser responsáveis. O povo impaciente arrancou-vos das mãos o gládio da justiça, demasiado tempo ocioso, e cumpriu as vossas funções. Se alguns inocentes pereceram, acusai-vos apenas a vós mesmos disso e que a vossa consciência seja o vosso primeiro carrasco.

Discite justiciam, moniti, et non temnere plebem[3].

Mas, dir-se-á, as indignidades feitas ao cadáver da Lamballe deverão ser imputadas a outros que não a este povo tão humano, tão equitativo? Sim, sem dúvida, o povo tinha mais do que motivos para se entregar a este furor... Todos os horrores da guerra começam por nós e são-nos atribuídos em nome de Luís XVI e da sua mulher que,

com efeito, acordaram tudo isto com os nossos inimigos... mas nós lançamos nas nossas prisões aquela das mulheres de Maria Antonieta que tem mais crédito sobre o coração da Austríaca e que apenas se serviu da sua patroa para lhe aplanar a estrada do crime. A Lamballe, de resto, citada pelo tribunal do povo, compareceu perante ele com esse ar insolente que tinham outrora as mulheres da Corte mas que fica mal a uma criminosa aos pés do seu juiz: e quereriam que o povo não perdesse por completo a paciência! O ferro da guilhotina corta a cabeça ignóbil de um miserável jornalista sem escrúpulos, e respeita a da Lamballe, donde saíram tantos conselhos homicidas e quereriam que o povo contivesse a sua raiva mesmo no momento em que retoma toda a sua energia? O *Bulletin de la Guerre* ensinou ao povo que os *houlans*[10] cortam as orelhas a cada oficial municipal que conseguem agarrar e pregam-lhas impiedosamente sobre o cocuruto da cabeça, e o povo, neste momento de guerra aberta seria indesculpável se se permitisse fazer represálias! Ele sabe ainda que, em vários palacetes de Paris, os aristocratas que não conseguiram escapar-se desde os acontecimentos do dia 10, matam o seu tempo ao pé de uma pequena guilhotina de acaju, que é trazida para a mesa à sobremesa: fazem aí passar sucessivamente várias bonecas cuja cabeça, feita à semelhança dos nossos melhores magistrados ou representantes, ao tombar, deixa sair do corpo, que é um frasco, um licor vermelho como sangue. Todos os assistentes, sobretudo as mulheres, apressam-se a mergulhar o seu lenço nesse sangue que é afinal uma água ambarina muito agradável. Respiram-na com delícia, na expectativa de que se possa realmente fazer correr a jorros o sangue mais puro dos patriotas...

Passearam a cabeça da Lamballe à volta do Templo; talvez mesmo sem uma barreira de fitas, colocada por Pétion e Manuel, o povo tivesse levado essa cabeça até debaixo das janelas da sala de jantar do ogre e da sua família: nada de mais natural e de mais razoável que tudo isto. Este aviso salutar talvez tivesse produzido resultados favoráveis, se a alma dos Bourbons e dos príncipes da Casa de Áustria fosse acessível aos remorsos. Teriam lido estas mesmas palavras escritas em letras de sangue sobre esta cabeça culpada:

«Família perversa! Prepara-te para o mesmo castigo, se por uma confissão solene de todas as tuas malfeitorias não conseguires desarmar o braço justiceiro do povo, e reprovar os 200 000 bandidos subornados que acorrem para te libertar.»

Todavia, assegura-se que Luís XVI e último, apesar das precauções dos oficiais municipais, viu a cabeça da Lamballe ao levantar o canto de uma gelosia e acrescenta-se que ele exclamou dolorosamente: «A

culpa é minha.» Sim! Rei celerado, a culpa é tua, mas a mais leve das tuas culpas e a menor das tuas malfeitorias. Vê nas nossas fronteiras os nossos concidadãos sem defesa, degolados cobardemente pelos teus bons amigos os bandidos da Prússia e da Áustria... Rei celerado, dirás talvez ainda «A culpa é minha»: mas não te convenças de que com uma *mea culpa* ficarás livre disso. Sem dúvida que o primeiro decreto da Convenção Nacional será a tua sentença de morte. Qual seria o teu suplício se morresses tantas vezes quantas aquelas em que causaste vítimas!

O mesmo espírito de justiça e de severidade acompanha o povo por todo o lado onde ele vai. A visão do precipício à beira do qual ele foi advertido a tempo tornou-o implacável contra todos aqueles que intentavam precipitá-lo nele. A praça da *pont au change*[11] ofereceu o mesmo espectáculo do que o pátio do Palácio: montões de cadáveres e rios de sangue. Mas se o povo se entregou totalmente aos seus ressentimentos, os seus magistrados não se empenharam suficientemente em esconder os seus vestígios. Teriam podido presidir à retirada dos corpos e fazer observar melhor as conveniências. Era tão fácil embrulhar em panos as carroças de cadáveres e de poupar o espectáculo delas aos cidadãos durante o longo trajecto que foi preciso percorrer para os transportar totalmente descobertos até ao cemitério de Clamart!

Os habitantes de Vaugirard quiseram tomar parte no grande acto de justiça que se exercia em Paris. Foram direitos ao Palais-Bourbon, apoderaram-se dos Suíços e sob uma boa escolta levaram-nos para a *ci-devant* abadia de Saint-Germain. O povo deu nesta circunstância uma nova prova da sua moderação e da sua equidade. Podiam ter-se lançado sobre esses duzentos e tantos soldados, cuja presença despertava neles a recordação do horrível massacre do dia de São Lourenço (10 de Agosto); mas, sabendo que todos esses Suíços não eram culpados, que vários de entre eles tinham abandonado as suas armas aos cidadãos por baixo do vestíbulo do Palácio das Tulherias, ele consentiu em conceder um adiamento ao seu julgamento. Na quinta-feira seguinte foram conduzidos à casa comum, em número de 250. Assegura-se que vão ser incorporados nos diferentes corpos do exército.

Mas o povo não foi nada misericordioso para com os condenados às galés detidos nos Bernardos, nem para com os padres depositados nas diferentes casas à espera da sua deportação; e se esta execução é um crime, a culpa é de Luís Nero que, pelos seus vetos constitucionais e mil outras medidas pérfidas, protegeu constantemente esta canalha sacerdotal refractária e expôs a paciência do povo a uma excessiva-

mente longa prova ao deixar impunes os costumes dissolutos desta horda de negros tartufos. Foram todos massacrados, com excepção de alguns que lançaram pelas janelas. Quase todos tinham com eles ouro e *assignats*: o povo lavou disso as mãos e não lhes tocou senão para os depositar nos comités. Várias destas vítimas tonsuradas, desnudadas, deixaram ver sinais não equívocos que não eram os da continência.

«Os hipócritas!», gritou o povo ao examiná-los; era pois assim que eles punham em prática as virtudes que nos pregavam? Reconheceu-se entre eles vários bispos e párocos do estilo antigo e também alguns abades comendatários, até mesmo o cardeal de La Rochefoucauld... *(segue-se o relato dos massacres em várias outras prisões, Bicêtre, onde* «tudo o resto tombou sob os golpes de sabre, de chuços, de massas do povo-Hércules limpando os estábulos do rei Augias», *da Salpêtrière).*

Resta ainda uma prisão a esvaziar[12]. O povo foi por um momento tentado a coroar as suas expedições por essa, uma vez que, sob o reino da igualdade, o crime fica impune porque usou uma Coroa. Mas o povo apela e defere-a à Convenção.

***

UNIDADE SUBSTANCIAL DO 10 DE AGOSTO E DOS MASSACRES DE SETEMBRO

Discurso de Robespierre em 5 de Novembro de 1792 à Convenção Nacional

Clemenceau não foi o primeiro a abarcar o conjunto da Revolução Francesa «num só bloco», onde tudo era pegar ou largar. Robespierre fez-se dele o primeiro teórico, recusando separar a gloriosa jornada do 10 de Agosto, em que o povo tinha finalmente derrubado o antigo flagelo da monarquia, dos massacres menos consensuais que se tinham desenrolado apenas três semanas depois. Tal como o escreve Frédéric Bluche, «as jornadas de Setembro teriam sido inconcebíveis sem a jornada do 10 de Agosto que elas prolongam». A «unidade substancial» entre as glórias e as misérias da Revolução implica que devem ser pensadas simultaneamente. A argumentação do grande Montanhês é coerente: condenar os massacres de Setembro, é condenar o 10 de Agosto e a República que dele resultou.

Para se formar uma ideia justa destes acontecimentos[13], é necessário procurar a verdade... na história da última revolução[14]. Aqueles que procuraram persuadir-nos de que não havia qualquer analogia entre uma e outra destas duas épocas fingiram não conhe-

cer nem os factos nem o coração humano... Era um movimento popular, e não a sedição parcial de alguns celerados pagos para assassinar os seus semelhantes... O que podiam os magistrados contra a vontade determinada de um povo indignado que opunha aos seus discursos a recordação da vitória obtida sobre a tirania, a dedicação com a qual ele se precipitava ao encontro dos inimigos estrangeiros, e que censurava às próprias leis a longa impunidade dos traidores que dilaceravam o seio da sua pátria? Não podendo determiná-los a descansarem sobre os tribunais o cuidado da sua punição, oficiais municipais aliciaram-nos para seguirem as formas necessárias, cuja finalidade era a de não confundir com os culpados que eles queriam punir os cidadãos detidos por causas estranhas à conspiração do 10 de Agosto; e são esses oficiais municipais que vos são apresentados como bandidos sanguinários... guardemos algumas lágrimas para calamidades mais tocantes... a sensibilidade que geme quase exclusivamente pelos inimigos da liberdade é-me suspeita... eternos caluniadores, quereis vingar o despotismo? Quereis desonrar o berço da República? Quereis desonrar aos olhos da Europa a Revolução que a deu à luz, e fornecer armas a todos os inimigos da liberdade?

III

O PROCESSO DE LUIS XVI

MAXIMILIEN DE ROBESPIERRE

Discurso de 3 de Dezembro de 1792 à Convenção Nacional

Este discurso constitui a primeira intervenção de Robespierre no processo de Luís XVI.

ROBESPIERRE – A assembleia foi arrastada, contra sua vontade, para longe da verdadeira questão. Não há qualquer processo a fazer; Luís não é de modo algum um acusado, vós não sois de modo algum juízes; vós sois, não podeis deixar de ser senão homens de estado e os representantes da nação. Não tendes nenhuma sentença a proferir a favor ou contra um homem, mas uma medida de salvação pública a tomar, um acto de providência nacional a exercer [aplausos]. Qual é a atitude que a sã política prescreve para cimentar a República nascente? É a de gravar profundamente nos corações o desprezo pela realeza, e de fulminar de estupefacção todos os partidários do rei. Portanto, apresentar ao universo o seu crime como um problema, a sua causa como o objecto da discussão mais premente, a mais religiosa, a mais difícil que possa ocupar os representantes do povo francês, criar uma distância incomensurável entre a mera recordação do que ele foi e a dignidade de um cidadão; isto é, precisamente, ter encontrado o segredo de o tornar ainda perigoso para a liberdade. Luís foi rei e a República está fundada. A questão famosa que vos ocupa é decidida por estas únicas palavras: Luís é destronado pelos seus crimes, Luís denunciava o povo francês como rebelde; ele apelou, para o castigar, às armas dos tiranos seus confrades. A vitória e o povo decidiram que só ele era rebelde. Luís não pode portanto ser julgado, ele está já condenado; ele é condenado, ou a República não é absolvida [aplausos]. Propor fazer o processo a Luís XVI, de algum modo que isso possa ser feito, é retroceder para o despotismo régio e constitucional; é uma ideia contra-

revolucionária, porque é colocar a própria Revolução em litígio. Com efeito, se Luís pode ainda ser objecto de um processo, Luís pode ser absolvido; pode ser inocente; que digo eu! Presume-se que o é até que seja julgado. Mas se Luís pode ser presumido inocente, em que é que se torna a Revolução? Não é ela ainda incerta e duvidosa? Se Luís está inocente, todos os defensores da liberdade se tornam caluniadores, e os rebeldes eram os amigos da verdade e os defensores da inocência oprimida; todos os manifestos das cortes estrangeiras não são mais do que reclamações legítimas contra uma facção dominadora; a própria detenção que Luís suportou até este momento constitui um vexame injusto, os federados, o povo de Paris, todos os patriotas do império francês são culpados, e o grande processo pendente no tribunal da natureza, entre o crime e a virtude, entre a liberdade e a tirania, está finalmente decidido em favor do crime e da tirania.

Cidadãos, atentai nisso, sois aqui enganados por falsas noções. Confundis as regras do direito civil e positivo, com os princípios dos direitos das gentes; confundis a relação dos cidadãos entre si, com os relacionamentos das nações com o inimigo que conspira contra elas; confundis ainda a situação de um povo em revolução, com a de um povo cujo governo está consolidado. Nós ligamos um caso extraordinário a ideias que nos são familiares, que depende de princípios que nós nunca explicámos; assim, porque estamos acostumados a ver os delitos de que somos testemunhas julgados segundo regras uniformes, somos actualmente levados a acreditar que em qualquer circunstância as nações não podem decidir com equidade de forma diferente contra um homem que violou os seus direitos; e onde nós não vemos de forma alguma um júri, um tribunal, um procedimento, não podemos encontrar a justiça. Estes próprios termos, que aplicamos a ideias diferentes das que eles imprimem no uso ordinário, acabam por nos enganar. Tal é o império natural do hábito, que nós encaramos as convenções as mais arbitrárias, algumas vezes mesmo as mais defeituosas, como a regra absoluta do verdadeiro, do falso, do justo ou do injusto; não sonhamos sequer que a maior parte respeita necessariamente aos preconceitos, de que o despotismo nos alimentou.

Estivemos tanto tempo curvados sob o seu jugo que dificilmente erguemos as nossas cabeças para a razão; que tudo o que remonta à fonte sagrada de todas as leis parece tomar aos nossos olhos um carácter ilegal, e a própria ordem da natureza aparece-nos como uma desordem. Os movimentos majestosos de um grande povo, os sublimes élans da virtude apresentam-se muitas vezes aos nossos olhos tímidos como as erupções de um vulcão ou a ruína da sociedade política; e,

certamente, a menor causa das perturbações que nos agitam não é esta contradição entre a fraqueza dos nossos costumes, a depravação dos nossos espíritos, a pureza dos princípios e a energia dos caracteres que pressupõe o governo livre ao qual ousamos pretender.

Quando uma nação foi forçada a recorrer aos direitos da insurreição, ela regressa ao estado de natureza a respeito do tirano. Como poderia ele invocar o pacto social? Ele aniquilou-o. A nação pode ainda conservá-lo, se ela o considera apropriado, para aquilo que respeita as relações dos cidadãos entre si, mas o efeito da tirania e da insurreição, é de romper inteiramente com o tirano; é de o constituir em estado de guerra. Os tribunais, os procedimentos judiciários, não são feitos senão para os membros da cidade: é uma contradição grosseira supor que a Constituição possa presidir a esta nova ordem de coisas, seria supor que sobreviveria a si mesma. Quais são as leis que a substituem? As da natureza, a que está na base da própria sociedade, a salvação do povo. O direito de punir o tirano e de o destronar, é a mesma coisa. Um não comporta outras formas senão a do outro: o processo do tirano, é a insurreição, o seu julgamento, é a queda do seu poder; a sua pena, a que a liberdade do povo exige.

Os povos não julgam como os tribunais judiciais, não proferem sentenças, eles lançam a cólera; não condenam os reis, mergulham-nos de novo no nada, e esta justiça vale bem a dos tribunais. Se é pela sua salvação que o povo se arma contra os seus opressores, como seria sustentável adoptar um modo de os punir que constituiria para eles um novo perigo? Deixámo-nos induzir em erro por exemplos estrangeiros que nada têm de comum connosco. Que Cromwell tenha feito julgar Carlos I por uma comissão judiciária, de que ele dispunha; que Elisabeth tenha feito condenar Maria da Escócia por juízes, é natural que tiranos que imolam os seus semelhantes, não ao povo, mas à ambição deles, procurem enganar a opinião do vulgo por meio de formas ilusórias; aí, não é uma questão de princípios, nem de liberdade, mas de falsidades e de intrigas; mas o povo, que outra lei pode ele seguir, senão a justiça e a razão, apoiadas na sua omnipotência?

Em que República a necessidade de punir o tirano foi litigiosa? Foi Tarquinio chamado a julgamento? Que se teria dito em Roma se Romanos tivessem ousado declarar-se os seus defensores? Que fazemos nós? Chamamos de todos os lados advogados para defender a causa de Luís XVI, consagramos como actos legítimos o que, em qualquer povo livre, teria sido olhado como o maior dos crimes. Nós próprios incitamos os cidadãos à abjecção e à corrupção; poderemos mesmo um dia atribuir aos defensores de Luís XVI coroas cívicas; porque, se

eles defendem a sua causa, podem esperar fazê-la triunfar; de outro modo, apenas daríeis ao universo uma ridícula comédia [aplausos]. E ousamos nós falar de República! Não invocamos mais do que formas porque já não temos princípios; prendemo-nos com delicadezas, porque nos falta energia; exibimos uma falsa humanidade, porque o sentimento da verdadeira humanidade nos é estranho; reverenciamos a sombra de um rei, não sabemos respeitar o povo; somos brandos com os opressores, porque não temos piedade para com os oprimidos.

O processo de Luís XVI! Mas o que é este processo, senão o apelo da insurreição a um tribunal ou a uma qualquer assembleia? Quando um rei foi aniquilado pelo povo, quem tem o direito de o ressuscitar para fazer dele o novo pretexto de perturbações e de rebelião? E que outros efeitos pode este sistema produzir? Dando uma arma aos campeões de Luís XVI ressuscitais a querela do despotismo contra a liberdade; consagrais o direito de blasfemar contra a República e contra o povo, porque o direito de defender o antigo déspota implica o direito de dizer tudo o que diz respeito à sua causa; vós despertais todas as facções, vós ressuscitais, vós encorajais o monarquismo meio adormecido. Poder-se-á livremente tomar partido a favor ou contra. O que há de mais legítimo, o que há de mais natural do que repetir por todo o lado as máximas que os seus defensores poderão professar altivamente na vossa barra ou na vossa própria tribuna? Que República é esta, cujos fundadores lhe suscitam de todos os lados adversários para a atacar no seu berço? Vede que progressos rápidos já fez esse sistema! Por alturas do último mês de Agosto, todos os partidários da realeza se escondiam, quem quer que tivesse ousado empreender a apologia de Luís XVI teria sido punido como um traidor; hoje erguem impunemente uma fronte audaciosa; hoje os escritores mais desacreditados da aristocracia retomam com confiança as suas penas envenenadas, encontram sucessores que os ultrapassam em audácia [aplausos]. Hoje escritos precursores de todos os atentados inundam a cidade onde residis, os oitenta e três departamentos, e chegam até aos pórticos deste santuário da liberdade, hoje homens de armas, chamados, retidos entre estas paredes, e por quem?... Fazem ressoar nas ruas desta cidade gritos sediciosos que pedem a impunidade de Luís XVI, hoje Paris encerra no seu seio homens reunidos, disseram-vos, para o arrancar à justiça da nação. Não vos resta mais do que abrir este recinto aos atletas que se apressam já para lutar pela honra de quebrar lanças em favor da realeza; que digo eu? Hoje Luís divide os mandatários do povo; fala-se a favor ou contra ele. Há dois meses, quem poderia suspeitar que se levantaria aqui uma questão, se ele era ou não inviolá-

vel? Mas, desde que um membro da Convenção Nacional, o cidadão Pétion, apresentou esta ideia como objecto de uma deliberação séria, preliminar a toda outra questão, a inviolabilidade, com que os conspiradores da Assembleia Constituinte cobriram os seus primeiros perjúrios, foi invocada para proteger os seus últimos atentados. Oh! Crime! Oh vergonha! A tribuna do povo francês ressoou com o panegírico de Luís XVI! Ouvimos elogiar as virtudes e as boas acções do tirano... Mal pudemos arrancar à injustiça uma decisão precipitada a honra ou a liberdade dos melhores cidadãos. Que digo eu! Vimos acolher com uma alegria escandalosa as mais atrozes acusações contra representantes do povo conhecidos pelo seu zelo pela liberdade, vimo-los a ponto de serem imolados pelos seus colegas quase imediatamente depois de denunciados – e só a causa do tirano é de tal forma sagrada, que ela não pode ser nem tão longamente, nem tão livremente discutida! E por que razão nos havemos de espantar? Este duplo fenómeno procede da mesma causa. Se nós acreditamos neles, o processo durará pelo menos vários meses; ele atingirá a época da próxima Primavera, em que os déspotas nos devem desferir um ataque geral; e que carreira aberta aos conspiradores! Que alimento dado à intriga e à aristocracia! Assim, todos os partidários da tirania poderão ainda esperar o socorro dos seus aliados, e os exércitos estrangeiros poderão encorajar a audácia dos juízes, ao mesmo tempo que o ouro deles tentará a fidelidade do tribunal que deve pronunciar-se sobre a sua sorte. Eu quero bem acreditar que a República não é de modo algum um nome vão com que nos divertimos; mas que outros meios se poderia empregar, se se quisesse restabelecer a realeza? Justo céu! Todas as hordas ferozes do despotismo aprontam-se para despedaçar de novo o seio da nossa pátria em nome de Luís XVI; Luís combate ainda contra nós do fundo do seu calabouço, e duvida-se de que ele seja culpado, se é permitido tratá-lo como inimigo! Pergunta-se quais são as leis que o condenam, invoca-se em seu favor a Constituição...

A Constituição proibia tudo o que vós tendes feito contra ele. Se ele não pudesse ser punido senão pela sua deposição, não poderíeis pronunciá-la sem ter instruído o seu processo, não teríeis de modo algum o direito de o reter na prisão: ele tem o de vos requerer a sua libertação e indemnização por perdas e danos. A Constituição condena-vos. Ide, pois, aos pés de Luís invocar a sua clemência... Por mim, eu coraria se discutisse mais seriamente estas argúcias constitucionais; relego-as para os bancos da escola ou do palácio, ou antes, para os gabinetes de Londres, de Viena e de Berlim. Não sou capaz de discutir longamente quando estou convencido de que é um escândalo delibe-

rar. Por que razão aquilo que o bom senso do povo decide facilmente se transforma, para os seus delegados, em problema quase insolúvel? Temos nós o direito de dispor de uma vontade contrária à vontade geral e uma sabedoria diferente da razão universal?

Ouvi todos os defensores da inviolabilidade enunciar um princípio ousado, que eu teria quase hesitado em enunciar por mim mesmo; eles disseram que aqueles que, em 10 de Agosto, teriam imolado Luís XVI, teriam feito uma acção virtuosa; mas a única base desta opinião *não* podia ser outra senão os crimes de Luís XVI e os direitos do povo. Ora, três meses de intervalo teriam mudado os seus crimes ou os direitos do povo? Se então o arrancaram à indignação pública, foi sem dúvida e unicamente para que a sua punição ordenada solenemente pela Convenção Nacional, *em* nome da nação, se tornasse por essa razão mais respeitável para os inimigos da humanidade; mas pôr em questão se ele é culpado ou se pode ser punido, é trair a fé atribuída ao povo francês.

Existem talvez pessoas que, seja para impedir que a nação assuma um carácter digno dela, seja para negar às nações um exemplo que elevaria as almas à altura dos princípios republicanos, seja por motivos ainda mais vergonhosos, já não estariam desgostosas por uma mão privada desempenhar as funções da justiça nacional. Cidadãos, desconfiai desta armadilha. Quem quer que ousasse dar um tal conselho não serviria senão os inimigos do povo. Aconteça o que acontecer, a punição de Luís doravante não é boa a não ser na medida em que ela tenha impresso o carácter solene de uma vingança pública. Que importa ao povo o desprezível indivíduo que é o último rei?

É uma grande causa, disse-se, e que era preciso julgar com uma sábia e lenta circunspecção... Uma grande causa, é um projecto de lei popular; uma grande causa, é a de um infeliz oprimido pelo despotismo. Qual é o motivo destes eternos atrasos que nos recomendais? Receais ferir a opinião do povo? Como se o próprio povo receasse outra coisa que não fosse a fraqueza ou a ambição dos seus mandatários [aplausos]; como se o povo fosse um vil rebanho de escravos, estupidamente ligado ao estúpido tirano que o proscreveu, querendo, fosse a que preço fosse, espojar-se na baixeza e na servidão.

Falais de opinião; não vos compete a vós dirigi-la, fortalecê-la? Se ela se perde, se ela se deprava, a quem seria necessário apelar se não a vós mesmos? Receais descontentar os reis estrangeiros coligados contra nós? Oh! Sem dúvida, o meio de os vencer é parecer receá-los; o meio de confundir a conspiração criminosa dos déspotas da Europa é o de respeitar o seu cúmplice! Receais os povos estrangeiros? Por que

contradição suporeis que as nações, que não se espantaram de modo algum com a proclamação dos direitos da humanidade, ficarão horrorizadas com o castigo de um dos seus mais cruéis opressores?

Nova dificuldade: a que pena condenaremos Luís? A pena de morte é excessivamente cruel. Não, diz um outro, a vida é mais cruel ainda; eu peço que o deixem viver. Advogados do rei, é por piedade ou por crueldade que quereis subtrai-lo à pena dos seus crimes? Quanto a mim, abomino a pena de morte prodigalizada pelas vossas leis, e não tenho por Luís nem amor nem ódio, eu não odeio senão as suas perversidades. Pedi a abolição da pena de morte à assembleia que vós designais ainda por constituinte, e não é por culpa minha se os primeiros princípios da razão lhe pareceram heresias morais e políticas. Mas vós que nunca ousastes reclamá-los em favor dos infelizes cujos delitos são menores do que os daqueles do governo, por que fatalidade os recordais somente para defender a causa do maior de todos *os* criminosos? [aplausos] Pedis uma excepção à pena de morte para aquele único que pode legitimá-la.

Nunca a segurança pública a propõe contra os delitos ordinários, porque a sociedade pode sempre, por outros meios, colocar o culpado na impossibilidade de lhe fazer mal. Mas um rei destronado no seio de uma revolução que não é nada menos do que cimentada por leis justas; um rei cujo mero nome atrai o flagelo da guerra sobre a nação agitada; nem a prisão, nem o exílio, podem tornar a sua existência indiferente à felicidade pública. E esta cruel excepção às leis ordinárias que a justiça confessa não pode ser imputada senão à natureza dos seus crimes. Eu formulo contrariado esta verdade fatal; mas Luís deve perecer, de preferência a 100 000 cidadãos virtuosos; Luís deve morrer, porque é preciso que a pátria viva. Num povo pacífico, livre, e respeitado tanto fora como dentro, poder-se-ia escutar os conselhos que vos dão de serdes generosos; mas um povo a quem ainda se disputa a sua liberdade depois de tantos sacrifícios e combates; um povo em que as leis não são ainda inexoráveis senão para os infelizes, um povo em que os crimes da tirania constituem problemas, e a República o património dos velhacos, deve exigir que o vinguem; e a generosidade com que vos lisonjeiam assemelhar-se-ia excessivamente à de uma sociedade de bandidos que partilha os seus despojos. Proponho-vos estatuir desde agora sobre a sorte de Luís. Quanto à sua mulher, enviá-la-eis aos tribunais, bem como todas as pessoas acusadas dos mesmos atentados. O seu filho será guardado no Templo até que a paz e a liberdade pública estejam consolidadas. Para Luís, peço que a Convenção Nacional o declare traidor à nação francesa, criminoso contra

a humanidade. Eu peço que a este título, ele dê um grande exemplo ao mundo, no próprio local em que foram mortos, em 10 de Agosto, os generosos mártires da liberdade, e que a este acontecimento memorável seja consagrado um monumento destinado a alimentar no coração dos povos os sentimentos dos seus direitos e o horror aos tiranos, e no dos tiranos o terror salutar à justiça do povo.

***

VIRTUDES DE LUIS XVI RESPONSÁVEIS PELA SUA EXECUÇÃO

Extrato de Augustin Barruel, *Mémoires Pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, Hamburgo, 1799, t. V, pp. 157-163.

Por trás da defesa de Luís XVI, inocente esmagado pela ideologia, esboça-se uma crítica implícita ao regime nascido de uma tão perfeita denegação de justiça. Com a cabeça de Luís XVI cai um regime em que o governo é antes de mais um assunto de virtudes patrimoniais; ele abre lugar a uma fria máquina administrativa de que todo o princípio de humanidade é antecipadamente excluído. Por isso, o cobarde assassinato de Luís XVI constitui o pecado original do novo regime. Ele revela-lhe a verdadeira natureza e convinha muito à nova ordem das coisas que o símbolo de um Estado familiar fosse a sua primeira vítima.

A seita (jacobina) avança para a consumação dos seus mistérios. Mas esse Luís que foi rei existe ainda... São precisas... vinganças reais. Robespierre avança; deixemo-lo lá com todos os seus carrascos; ele não é mais do que a besta feroz solta pela seita. Não é ele, é ela que devora Luís XVI; e em Luís XVI distingamos mesmo a vítima que a seita persegue. Não é de modo algum a sua pessoa que ela odeia; os próprios jacobinos teriam amado e reverenciado Luís XVI, se ele não tivesse sido rei. Fazem cair a sua cabeça da mesma forma que eles abatem as estátuas do bom, do grande Henri: ele não apresenta quaisquer outros títulos que motivem o seu ódio. Ele foi rei, e é preciso que tudo o que anuncia que existiram reis e que todos os seus monumentos, que todos os seus emblemas sejam entregues ao machado. Não é a Luís, é à realeza que se faz esta guerra de vândalos. Eles disseram «Luís XVI é um tirano!» e dizem-no ainda, mas sabem muito bem em que sentido entendem isso. Dizem-no, como todos os seus sofistas diziam, que qualquer rei é tirano. Eles sabem: Luís XVI, durante dezanove anos de reinado, escreveu grande quantidade de cartas de perdão, nunca assi-

nou a morte de um único homem; e este não é portanto o reinado de um tirano. Eles sabem-no; Luís XVI não foi proclamado rei sem que começasse por sacrificar aos seus súbditos o tributo da sua ascensão à Coroa. Aboliu em favor do seu povo o uso das *corvées*[1]; e a favor dos próprios culpados ou de qualquer acusado, o uso das torturas; não são pois os decretos de um tirano. Viram-no ainda renunciar em favor dos seus súbditos a todos os direitos feudais dos seus domínios, a fim de obter pelo exemplo, em favor do seu povo, o que a justiça e o direito de propriedade não lhe permitiriam requerer por via de autoridade. Eles sabem-no, Luís XVI não tem nenhum desses vícios onerosos para as nações; ele é religioso, inimigo de todo o fausto; é compassivo, generoso para com os pobres: viram-no abrir todos os seus tesouros para calçar, vestir, alimentar os indigentes, e levar-lhes, ele próprio, socorros nas choupanas. Eles até viram esse monumento que os pobres, empurrando e comprimindo a neve em pirâmide, ergueram a Luís XVI que lhes aliviava os rigores dos Invernos; eles sabem-no bem, não é em honra dos tiranos que o reconhecimento do pobre é simultaneamente tão tocante e tão industrioso.

Eles dizem que Luís é déspota e tirano; não o ignoram; jamais um príncipe foi mais zeloso com os seus deveres, e não foi menos avaro dos seus direitos do que Luís XVI. Ele conhecia apenas um, o da consciência e do amor. Se alguma vez soube falar como amo que quer ser obedecido foi quando, rodeado de assassinos, dizia tantas vezes aos seus guardas: «Se para me salvar é preciso que seja derramada uma gota de sangue, eu proíbo-vos que a derramem.» E estas não são as ordens de um tirano. E se a calúnia se obstina, Luís escreveu os seus últimos sentimentos; que ela leia: «Eu peço a todos aqueles a quem poderei ter ofendido por inadvertência (porque não me recordo de feito conscientemente alguma ofensa a alguém) ou àqueles a quem teria dado maus exemplos ou escândalos, de me perdoarem o mal que eles acreditem que eu possa ter-lhes feito»; que eles continuem a ler, esses juízes regicidas! É deles próprios que ele fala e que diz: «Eu perdoo de todo o meu coração àqueles que se fizeram meus inimigos, sem que lhes tenha dado qualquer motivo e peço a Deus que lhes perdoe.» Que eles o sigam finalmente subindo ao cadafalso; que contemplem, se o ousarem, essa fronte cuja serenidade anuncia toda a da sua alma no meio dos carrascos. E se o ousam ainda, que o escutem nesse último momento; mas eles não ousam, fazem rufar sobre ele o barulho dos seus tambores; eles sabem-no bem de mais, não, não é assim que vivem, e sobretudo não é assim que morrem os tiranos.

Todos eles o sabiam antes de o julgar, esses conjurados legisla-

dores; por isso, nesse momento em que votam a morte de Luís XVI, perguntai-lhes qual é o seu crime e qual é motivo deles? Disseram-no bem alto: Luís XVI foi rei e o nosso voto é a morte de qualquer rei. Não é esse o sentido do jacobino Robert, quando opina: «Eu condeno o tirano à morte; e ao pronunciar esta decisão, *não me resta senão uma mágoa*, é a de que a minha competência *não se estenda a todos os tiranos, para os condenar todos à mesma pena*.» Não é este ainda o sentido do jacobino Carra: «*Para a instrução dos povos, em todos os tempos e em todos os lugares*, para pavor dos tiranos, eu voto pela morte.» Que é preciso ainda ouvir quando o jacobino Chabot conclui: «*O sangue dos tiranos deve cimentar a República*; eu voto pela morte.» E quando o jacobino Boileau acrescenta: «*Os povos acostumados a considerar os reis como objectos sagrados*, dirão necessariamente para si mesmos: "Mas no entanto é preciso que estas cabeças de reis não sejam tão sagradas, uma vez que o cutelo se aproxima delas e que o braço vingador da justiça sabe atingi-las"; *é assim que vós os empurrais no caminho da liberdade* – eu voto pela morte.»[2] Se a causa ulterior da morte de Luís XVI não fica suficientemente manifesta nesta linguagem, subi a este clube de sofistas, onde Condorcet aprendia a dizer-nos que chegará o momento «em que o sol iluminará apenas homens livres, em que os reis e os padres já não existirão senão na história e nos teatros.»[3]

Regressai aos antros das salas interiores das lojas; e se o puderdes fazer, escondei a vós mesmos esta grande verdade histórica: Luís XVI pereceu no cadafalso, porque era rei. A filha dos Césares pereceu, porque era rainha, porque ela nunca foi mais digna de o ser do que nesses dias em que demonstrou tanta fidelidade e grandeza de alma no meio dos conjurados, carrascos do seu esposo, e seus. Madame Élisabeth[4] pereceu porque não existe virtude, inocência, magnanimidade, que resgatem aos olhos dos jacobinos o crime de ser filha de rei, e tia de rei. Philippe d'Orléans bem pôde servir a seita, com toda a sua fortuna, com todas as suas baixezas e todas as suas malfeitorias, bem pôde elevar a cobardia até à infâmia de votar com os seus conjurados a morte de Luís XVI; sob o nome de igualdade, bem pôde renegar o seu sangue, o seu nome e o seu pai; desde que a seita deixou de ter necessidade da sua malvadez, morre porque é da raça dos reis. Os conjurados têm medo de que o cutelo caia das mãos dos carrascos, se até fosse preciso imolar a imagem da própria bondade, na duquesa d'Orléans. Demasiados sacrifícios da parte da duquesa de Bourbon e da parte do príncipe de Conti não lhes puderam mostrar mais do que restos de sangue real, bem pouco perigosos para a Revolução deles; não seria também necessário que, sem excepção, abandonassem o solo da nova

República todos os que ainda possuíssem uma gota desse sangue nas suas veias. Para cimentar finalmente este ódio aos Reis, que o dia em que Luís XVI pereceu no cadafalso seja para sempre a festa do povo *igual e livre*, que nesse dia o juramento de *ódio à Realeza* seja solenemente proclamado por todos os Magistrados; que este juramento, finalmente, seja o único que assegure os direito do cidadão e os favores da Revolução; todos estes decretos são publicados, todos estes decretos se executam; e a pena de morte é, finalmente, instituída contra qualquer homem que ouse propor em França o restabelecimento destes monarcas (Decreto de 4 de Dezembro).

***

SUPLÍCIO DE LUÍS XVI

Relato autêntico de tudo o que se passou relacionado com o julgamento e com a execução de Luís XVI, pelo cidadão Rouy, o mais velho, testemunha ocular, 1794, em *Le Magicien Républicain* para 1794

Estes relatos contemporâneos do acontecimento demonstram o carácter quase ritual do assassínio de Luís; o do Magicien Républicain *em filigrana, o das revoluções de Paris, de forma quase explícita: uma multidão ordenada, recolhida, esmagada pela majestade do espectáculo que se desenrola sob os seus olhos; inocência perfeita da vítima; ostentação dos seus despojos sangrentos, carácter propiciatório desta morte, que sela a unidade de todos no crime consumado.*

Nunca, não, nunca o universo contemplou um espectáculo tão imponente e tão majestoso. A ordem e a tranquilidade que reinavam por todo o lado foram motivo de surpresa e de admiração de todos aqueles que o testemunharam. Nem uma única pessoa elevou a voz. Bem ao contrário, conservavam o mais triste e religioso silêncio, o qual, com o tempo calmo, mas sombrio e nebuloso que então fazia, produzia o mais surpreendente efeito que jamais mortal pudesse ter visto, nenhum outro ruído senão o dos tambores e das trombetas que se fizeram ouvir durante todo o período de tempo que o cortejo levou a chegar ao seu destino. Foi no meio desta calma solene que a carruagem chegou às dez horas e um quarto ao pé do cadafalso que tinha sido erguido na praça da revolução, *ci-devant* Luís XV, em face do pedestal onde tinha sido erigida e derrubada a estátua colossal do tirano com este nome, e onde todas as avenidas e passagens eram defendidas por várias peças de canhão. Tendo chegado a este lugar

terrível, Luís Capeto foi entregue aos executores dos julgamentos criminais, que se apoderaram dele, lhe cortaram os cabelos, o despiram e lhe ataram as mãos por trás; seguidamente, perguntaram-lhe por três vezes distintas se ele julgava ter mais qualquer coisa a dizer ou a declarar ao seu confessor. Tendo persistido em dizer que não, este abraçou-o e disse-lhe ao deixá-lo: «Ide, filho de São Luís, o Céu aguarda-vos!» Então, fizeram-no subir ao cadafalso onde, ao chegar, em vez de ir direito à prancha, deu uma cotovelada ao executor que estava do seu lado esquerdo, o que o perturbou suficientemente para poder avançar até à beira do dito cadafalso, onde manifestou o desejo de pronunciar um discurso aos cidadãos que estavam presentes, sem dúvida na esperança de que a sua voz os conseguisse apiedar sobre a sua sorte e obtivesse deles perdão, ou antes, na ideia que lhe tinha sido sugerida e da qual ele estava firmemente persuadido de que os seus amigos se encontrariam lá em grande número para o socorrer... então o comandante Santerre ordenou com sabedoria e prudência aos tambores que continuassem a rufar, e aos executores que cumprissem o seu dever, uma vez que o criminoso tinha declarado ao entrar para o cadafalso que já não tinha nada a dizer. Esta ordem foi imediatamente executada quando ordenada; os executores apoderaram-se dele, conduziram-no à prancha fatal sobre a qual pronunciou estas palavras com um tom de voz elevado e distinto enquanto o prendiam: «Estou perdido, morro inocente; perdoo a minha morte aos meus inimigos, mas eles serão punidos.» Mal acabara de proferir estas palavras, o cutelo vingador caiu sobre a sua cabeça culpada e separou-a do seu corpo. Um dos executores agarrou-a imediatamente pelos cabelos e mostrou-a por diversas vezes ao povo nos quatro lados do cadafalso. No mesmo instante fizeram-se ouvir de todos os lados os gritos mil vezes repetidos: «Viva a república! Viva a liberdade! Viva a igualdade! Pereçam assim todos os tiranos!» Os cidadãos, não sabendo como exprimir a sua alegria de se verem para sempre libertados do flagelo da realeza, abraçaram-se com a efusão da mais doce união e da mais feliz fraternidade; depois do que cantaram hinos à liberdade, formando danças de roda à volta do cadafalso e em toda a praça da revolução.

Enquanto esse regozijo dos homens livres se manifestava, os restos mortais do tirano eram levados para o cemitério da paróquia de Sainte-Madeleine onde foram enterrados num fosso de doze pés de profundidade e preenchido com cal viva para que fossem rapidamente consumidos. Desde o instante em que o seu corpo e a sua cabeça foram levados do cadafalso, um multidão inumerável de ho-

mens, de mulheres e de crianças correram com empenho a embeber no seu sangue impuro, uns os seus sabres[5], outros os seus lenços, etc., o seu vestuário foi despedaçado em pequenos pedaços e distribuído a todos aqueles que conseguiram alcançá-lo; mesmo os seus cabelos foram apanhados e tornaram-se uma espécie de mercadoria que foi vendida muito cara por aqueles que os tinham.

Les Révolutions de Paris, n.º 185

Estritamente contemporâneo dos factos relatados, ele dá um relato mais preciso dos detalhes curiosos que envolveram a morte do rei.

Um cidadão subiu para a própria guilhotina e, mergulhando inteiramente o seu braço nu no sangue de Capeto que se tinha juntado em abundância, ele encheu a mão de coágulos e aspergiu por três vezes a multidão dos assistentes, que se apertavam junto do cadafalso para cada um receber uma gota sobre a fronte. «Irmãos», dizia o cidadão, «irmãos, ameaçaram-nos de que o sangue de Luís Capeto cairia sobre as nossas cabeças: pois bem, que ele caia sobre elas! Luís Capeto lavou tantas vezes as suas mãos no nosso! Republicanos! O sangue de um rei traz felicidade!»

Um outro cidadão, testemunha à distância desta cena digna da pena de Tácito, exclamou: «Meus amigos, que fazemos? Tudo isto vai ser relatado, vão-nos pintar no estrangeiro como uma populaça feroz e que tem sede de sangue.» Foi-lhe respondido: «Sim, sede do sangue de um déspota! Que o vão repetir, se o quiserem, na Terra inteira. Se não estivéssemos aqui hoje, nesta praça, em vez de uma estátua, teríamos erguido um cadafalso a Luís XV.»

A liberdade assemelha-se a essa divindade dos antigos que não se poderia tornar propícia e favorável se não se lhe oferecesse a vida de um grande culpado.

IV

AS GUERRAS DA VENDEIA
LYON, TOULON

CARTAS DA VENDEIA LIDAS NA TRIBUNA DA CONVENÇÃO NACIONAL

Carrier, deputado eleito pelo Cantal à Convenção, chega a Nantes na qualidade de representante em 22 de Outubro de 1793, é encarregado de reprimir os suspeitos desta cidade. Desconsiderado, é mandado regressar em 8 de Fevereiro de 1794; levado a julgamento depois do Termidor, considerando-se como bode expiatório, defende-se desajeitadamente, lançando a responsabilidade dos massacres sobre a assembleia que o julga; por isso exclama: «Tudo aqui é culpado, até a campainha do presidente. Vós sereis todos envolvidos numa proscrição inevitável.» De facto, estas cartas lidas na tribuna da Convenção no tempo em que o carrasco dava livre curso à sua sede de sangue atestam com certeza que a representação nacional sabia muito bem o que se passava na capital bretã.

Le Moniteur Universel de 10 de Frimário, ano II (30 de Novembro de 1793)

O representante Carrier escreve de Nantes, em 17 de Brumário: Todas as autoridades constituídas foram aqui regeneradas, uma sociedade antipopular dissolvida, os conciliábulos clandestinos, chamados *chambres littéraires*, dispersos. Os federalistas, os *feuillants*, os realistas estão sob a mão da justiça revolucionária, tal como os açambarcadores.

Comissários revolucionários exercem a vigilância mais activa, e a justiça mais rápida contra todos os inimigos da república.

O apostolado da razão esclarecendo, electrizando todos os espíritos, eleva-os ao nível da revolução; preconceitos, superstição, fanatismo, tudo se dissipa diante do facho da filosofia. Minée, outrora bispo, hoje presidente do departamento, atacou, num discurso muito eloquente, os erros e os crimes do sacerdócio, e abjurou a qualidade de padre; cinco párocos seguiram-lhe o exemplo e prestaram a mesma homenagem à razão.

Um acontecimento de um outro tipo parece ter querido diminuir o número dos padres: noventa desses que designamos pelo nome de

refractários estavam encerrados num barco no rio Loire. Tomo conhecimento neste momento, e a notícia é muito segura, de que todos eles pereceram no rio.

Assinado Carrier

Le Moniteur Universel de 26 de Frimário, carta de 25 de Frimário

[Estes acontecimentos são] acompanhados por um outro que já não é de um género novo: 58 indivíduos, designados pelo nome de padres refractários, chegaram a Nantes vindos de Angers, e imediatamente foram encerrados num barco no rio Loire: na última noite foram todos engolidos por este rio. Que torrente revolucionária tem o Loire!

Assinado Carrier

Le Moniteur Universel, n.º 98 de 8 de Nivoso, ano II (28 de Dezembro de 1793), carta de 30 de Frimário

Esta última carta será recordada a Carrier quando do seu processo, um ano mais tarde. Longe de ver nela uma peça probatória contra si mesmo, ele demonstrará que a leitura destas cartas perante os representantes do povo equivalia, por parte deles, à aprovação da parte deles à sua acção: «A minha carta recebeu a sanção da Convenção, a quem pedi o parecer; a minha carta foi consignada no Moniteur e correu a França inteira.» Assim, é impossível fazer o seu processo individualmente sem fazer outro contra a Convenção, de que ele apenas era o executante.

A derrota dos bandidos é tão completa que os nossos postos os matam, os prendem e os trazem para Nantes às centenas. A guilhotina não é suficiente; tomei a decisão de os fazer fuzilar. Eles dirigem-se aqui e a Angers às centenas. Garanto a estes a mesma sorte do que aos outros. Convido o meu colega Francastel[1] a não se afastar deste salutar e expeditivo método: é por princípio de humanidade que eu purgo a terra da liberdade destes monstros...

Assinado Carrier

Le Moniteur de 13 de Nivoso, ano II (2 de Janeiro de 1794)

O cidadão Minier dá a ler a seguinte carta que lhe é endereçada por um dos seus amigos de Nantes (margem direita do Loire):

Meu amigo, anuncio-te com muito prazer que os bandidos foram finalmente destruídos. Os generais, os representantes e o exército que estavam na sua perseguição, devem regressar hoje à cidade. O número de bandidos que trouxeram para aqui desde há oito dias é incalculável. Chegam a todo o momento. Sendo a guilhotina excessivamente lenta, e como fuzilá-los é também demasiado demorado, e que se use pólvora e balas, tomou-se a decisão de meter um certo número deles em grandes barcos, conduzi-los até ao meio do rio, a meia légua da cidade, e aí afunda-se o barco: esta operação faz-se continuamente.

Trouxeram para aqui as caixas de munições e os canhões que ainda restavam aos bandidos: quase todos os chefes foram mortos, não restará um único bandido, porque não se perdoa a ninguém.

Há ainda alguns destacamentos das nossas tropas que revistam todas as aldeias nos arredores de Savenay, porque se encontram ainda armas e alguns bandidos que se esconderam nas casas; mas há poucos, porque talvez não tenham escapado seiscentos, que serão apanhados em Angers.

Ancenis, Saint-Florent e outros lugares estão cheios de prisioneiros; mas não ficarão aí por muito tempo, porque terão sem dúvida o mesmo baptismo patriótico.

P.S. os bandidos estão absolutamente encurralados, dissolvidos, apanhados, exterminados; já não resta senão um pequeno punhado deles em Noirmoutier, de que se dará conta hoje; uma vez Noirmoutier em nosso poder, o que não deve tardar muito, uma batida como se faz na caça aos lobos no interior da Vendeia, e toda região será inteiramente libertada desta raça execrável.

Finalmente, Camille Desmoulins dizia, ao falar dos vendeanos, que as humilhações de Carrier, de Tallien e de Léonard-Bourdon forçavam a pegar em armas no exército real.

Eu não concebo como se pode condenar à morte seriamente estes animais com face humana. Não se pode senão ir no encalço deles, não como numa guerra, mas como numa caçada, e quanto aos que são feitos prisioneiros, com a escassez de víveres que sofremos, o que há de melhor a fazer, seria trocá-los por bois do Poitou[2].

Não se pode deixar de recordar as considerações excessivas de Barère, do Comité de Salvação Pública, na tribuna da Convenção, em Agosto de 1793: vê-se pois que a

Assembleia sabia muito bem o que se passava. Daí, estas palavras de Barère em Agosto de 1793:

> Destruí a Vendeia e Valenciennes deixará de estar em poder dos Austríacos. Destruí a Vendeia e o Reno será libertado dos Prussianos. Destruí a Vendeia e o Inglês deixará de se ocupar de Dunquerque. Destruí a Vendeia e a Espanha será desmembrada e conquistada pelos meridionais. Destruí a Vendeia e uma parte do exército do Interior irá reforçar o exército do Norte. Destruí a Vendeia e Toulon revoltar-se-á contra os Espanhóis e os Ingleses. Lyon deixará de resistir e o espírito de Marselha elevar-se-á à altura da Revolução. A Vendeia e ainda a Vendeia, eis o cancro que devora o coração da República. É lá que se impõe atacar.

***

CORRESPONDÊNCIA DE TURREAU[3]

Louis-Marie Turreau de Garambouville (1756-1816) é nomeado comandante do exército do Oeste em 4 de Novembro de 1793, onde substitui o general Marceau. Ele é o inventor da «colunas infernais» das quais as cartas que se seguem vão revelar a natureza. Suspenso das suas funções em 17 de Maio de 1794, uma vez a «suja tarefa» terminada, será preso em 28 de Setembro do mesmo ano, mas absolvido em 18 de Dezembro; mais tarde, seguirá uma honesta carreira militar e de diplomata.

A carta que se segue prova que Turreau tinha consciência, a partir de Janeiro de 1794, de ter conduzido a bom termo uma obra de despovoamento que ia para além do que os decretos, todavia muito severos, de Agosto de 1793 o autorizavam a fazer; sentia que ele passava da repressão de uma revolta militar para o extermínio sistemático, num vasto território, de uma população que, no entanto, não se encontrava em estado de prejudicar. Na véspera de um empreendimento tão horroroso e tão sem exemplo, o soldado disciplinado que era Turreau, tão afastado quanto é possível de Carrier, o tirano sanguinário de Nantes, não pode conceber que não tenha agido por ordem do governo: aliás, não seria apenas para se cobrir face às eventuais acusações, que corriam já contra Carrier, por exemplo. Esta carta exclui, portanto, a ideia de que Turreau tenha decidido sozinho pôr em execução o seu pavoroso plano de extermínio.

Turreau aos representantes do povo, Saumur, 16 de Janeiro de 1794

> Quando desejei ver-vos reunidos ao pé de mim, nunca pretendi recorrer à vossa autoridade por qualquer detalhe militar. Mas quis que determinásseis de uma maneira precisa a conduta que eu devia seguir na Vendeia, em relação às pessoas e às propriedades. A minha

intenção é sem dúvida a de tudo incendiar, de não reservar senão os pontos necessários para estabelecer os acantonamentos próprios para aniquilar os rebeldes. Mas esta grande medida deve ser prescrita por vós. Eu não sou mais do que o agente passivo das vontades do corpo legislativo que podeis representar nesta região.

Deveis igualmente pronunciar-vos antecipadamente sobre o destino das mulheres e das crianças que eu encontrar neste país revoltado. Se é preciso passá-los todos a fio de espada, não posso executar semelhante medida sem uma ordem que coloque a coberto a minha responsabilidade. Estou longe de presumir que quisésseis expor a comprometer-se aquele que até agora não cessou de servir a causa da liberdade...

A carta seguinte não é mais do que uma fachada de fria racionalidade. Que homem sensato pode esperar «queimar as florestas» em pleno Inverno, de mais a mais no oeste tão húmido?

Ao ministro da Guerra, Doué, 19 de Janeiro de 1794

Apresso-me a dar-te conta das medidas que acabo de tomar para acabar de exterminar os restos dos rebeldes espalhados no interior da Vendeia. Convencido de que o único meio de alcançar esta finalidade era o de dispor de um número suficiente de colunas que, envolvendo o perímetro da região, e fazendo uma batida geral, purgariam definitivamente os cantões que deixariam atrás delas, em consequência, amanhã, 12 colunas pôr-se-ão em movimento simultaneamente. A direcção em que vão é a de Leste para Oeste. Cada chefe de coluna tem ordem de inspeccionar e queimar as florestas, aldeias, burgos e granjas, exceptuando todavia os locais que eu considerei como postos importantes e aqueles que são indispensáveis para estabelecer as comunicações. Estas doze colunas ocuparão em 8 de Pluvioso os postos de La Caillère, Tallud-sur-Maine, Pouzauges, La Flocellière, os Epesses, Saint-Laurent, Cholet, Le May, Jallais e Sainte-Christine. O ponto de reunião para a correspondência é Cholet, onde estarei na mesma altura, depois de ter feito uma batida com a coluna do centro, à cabeça da qual eu marcho. Deste ponto, ordenarei os movimentos ulteriores subordinados às circunstâncias.

Os generais Haxo e Dutruy, que comandam a Oeste um exército de cerca de 8000 a 10 000 homens e que defrontam Charette, que acabam de bater completamente, estão prevenidos deste movimento

geral, e têm ordem de o secundar. Espero poder em breve dar-lhes a mão.

Ainda não posso assegurar-te a época em que poderei anunciar-te que a Vendeia está totalmente purgada dos bandidos que a infestavam. Mas asseguro-te que não negligenciarei nada para que isto aconteça em breve. Não posso todavia deixar de testemunhar a posição crítica em que me encontro... Tu apercebes-te, como eu, de que há medidas administrativas que não estão no âmbito dos meus poderes, e que, pelo menos, a presença de um representante é indispensável a este exército. Não tenho dúvidas de que submetes esta observação importante ao Comité de Salvação Pública que ficará convencido, como nós, de que a ausência de representantes pode retardar muito as minhas operações. Aguardo com impaciência a decisão que ele tomará a este respeito.

Ao Comité de Salvação Pública, Doué, 18 de Janeiro de 1794

Estareis sem dúvida surpreendidos de que o exército do Oeste esteja ainda em plena actividade contra os rebeldes da Vendeia de que vos anunciaram tantas vezes o completo aniquilamento. Já não existiriam, efectivamente, se a execução do plano que eu tinha concebido não tivesse sido entravado e retardado por ordens contrárias. Eis aqui a análise: julgareis vós mesmos, cidadãos representantes, que me encontrei na impossibilidade de executar mais cedo o plano que hoje apresento.

Os diferentes relatórios que me foram feitos, após a vitória de Mans, sobre a força dos rebeldes colocados sobre a margem direita do Loire, tinham-me convencido de que a divisão destacada do exército do Norte era inútil desse lado, e que eu devia empregá-la no seio da Vendeia, onde concentrações, então consideráveis, sob as ordens de La Rochejaquelein, Stofflet, Charette, etc., e finalmente do famoso d'Elbée, que desde então caiu em nosso poder, podiam recomeçar uma guerra séria, fazer balançar os nossos sucessos e comprometer talvez ainda por muito tempo a tranquilidade desta parte da República. Em consequência, dei ordens à divisão do Norte, então em Alençon, de se transferir para Angers, quando uma ordem contrária e posterior à minha do general de divisão Marceau, lhe fez tomar a estrada de Rennes. Reconduzo-a a Nantes, e deixo-a momentaneamente para a expedição de Noirmoutier. No meu regresso, encontro-a parcelada por ordem do representante Carrier que tinha destacado cerca de

3000 homens e que não pude ainda reunir. No entanto, entro na Vendeia, e começo aí a operação que tinha projectado, mesmo antes de ser general em chefe.

Doze colunas, partidas de diferentes pontos, e rodeando dezasseis léguas da região, marchando sempre à mesma altura, e tendo todas as facilidades para se socorrer mutuamente, entram na Vendeia e empurram o inimigo para o lado do mar. Haxo e Dutruy, colocados nas costas com forças suficientes, empurram-nos igualmente para mim, de forma que se as ordens que eu dei forem estritamente executadas, parece-me impossível que eles não estejam inteiramente cercados. Cada chefe de coluna tem as suas instruções particulares. Têm todos ordem de incendiar as aldeias, as granjas, florestas, etc., medida que julguei indispensável, e que vós mesmos, cidadãos representantes, tínheis indicado no vosso decreto do mês de Agosto (estilo antigo). Todavia, exceptuei do incêndio geral algumas cidades ou burgos cuja existência é absolutamente necessária para aí colocar guarnições. Este percurso militar estará completado a 15 ou 16 de Pluvioso, depois do que terei pelo menos 12 000 homens de boas tropas de que se poderá dispor para um outro exército. O resto será suficiente para assegurar a defesa da zona das costas confiadas ao meu comando, e para conter a região...

Repito-o, cidadãos representantes, vejo como indispensável a medida de queimar cidades, aldeias e granjas, se se quer acabar inteiramente a execrável guerra da Vendeia, sem o que eu não poderei responder pela aniquilação desta horda de bandidos, que parece encontrar cada dia novos recursos. Tenho pois razões para esperar que o aprovareis. Peço-vos o favor de me responder pelo mesmo correio. Tenho tanto mais necessidade da vossa resposta, quanto me encontro neste momento abandonado pelos vossos colegas. Os representantes do povo junto deste exército, apesar das minhas solicitações, não estão de modo algum junto de mim. Envio-vos cópia de uma carta que lhes escrevi para os convidar a isso. Vereis que me abandonam às minhas próprias forças e todavia nunca general republicano algum teve mais necessidade de estar apoiado pelo poder dos representantes do povo.

Ao cidadão Bouchotte, Ministério da Guerra, Cholet, 24 de Janeiro de 1794

Faço-te chegar cópia de um memorando que me enviaram sobre as necessidades de La Rochelle e dos postos que a rodeiam reuni-

dos sob o comando do general de brigada Bournet. Parece-me que os seus pedidos são exagerados e se fosse necessário que eu lhe fornecesse 17 000 homens para se proteger, eu próprio teria muita dificuldade em defender o resto. Além do mais, cidadão ministro, aguardo ordens a este respeito. Conto, aliás, ir eu mesmo a La Rochelle quando tiver atravessado a Vendeia.

Doze colunas partidas de Parthenay, Bressuire, Doué, Angers... estão em movimento há já três dias. Tu conheces as medidas que eu tomei para preservar as subsistências do incêndio.

Fuzila-se todos os dias um grande número de bandidos que se encontram espalhados, mas acabo de ser informdo positivamente de que havia várias concentrações que procuravam reunir-se. Espero conseguir evitá-las...

Tomei neste momento conhecimento de que um dos chefes de uma coluna da direita fez fuzilar ontem 300, e de que a quatro léguas de mim há uma concentração de 3000 homens, que, todavia, não pertencem ao exército de Charette[4]. Vês bem, cidadão-ministro, quanto se enganaram, dizendo que já não havia mais bandidos[5]. Esta raça infernal parece renascer das suas cinzas. Não há dia em que não se matem 200. Desde há pouco tempo, o ajudante de general Joba bateu-os cinco vezes, o general Carpentier duas vezes e o ajudante de general Dufour outras tantas. Todavia, eles ainda não estão acabados.

Quaisquer que sejam os meios que tenham sido empregues, não se conseguiu incendiar as florestas e, no entanto, é absolutamente necessário que sejam destruídas. Proponho ao Comité de Salvação Pública que as sujeite a uma adjudicação geral e obrigue os adjudicatários a abatê-las no mais curto prazo possível. Esta medida é indispensável se se quiser assegurar a tranquilidade da região. Peço-te que apoies o meu pedido junto do Comité de Salvação Pública...

Aos cidadãos que compõem o Comité de Salvação Pública, Cholet, 24 de Janeiro de 1794

Dei início à execução do plano que tinha concebido de atravessar a Vendeia com 12 colunas. Haxo, que eu tinha prevenido deste movimento, dividiu as suas forças em oito partes que marcham ao meu encontro e que chegarão em breve a atingir as minhas duas extremidades. O que resta de rebeldes, assim cercados, não acredito que possa escapar-se. As minhas colunas de direita e de esquerda, às ordens dos generais Bard, Duval, Grignon, Boucret, Cordellier e Moulin, já

fizeram maravilhas. Nem um rebelde escapou às suas buscas...

Finalmente, se as minhas intenções forem bem secundadas, na Vendeia, nos próximos 15 dias deixarão de existir na Vendeia casas, subsistências, armas, habitantes, a não ser aqueles que, escondidos no fundo das florestas, terão escapado às mais escrupulosas buscas. Porque, cidadãos representantes, devo observar que desespero de poder incendiar as florestas e se não adoptardes a medida indispensável e única que vos vou propor, elas servirão durante muito tempo de asilo impenetrável a um grande número de malandros. É necessário que tudo o que exista na Vendeia de árvores antigas de alto porte seja abatido. Pode-se fazer a venda por adjudicação, com o encargo de limpar a região num prazo determinado. Estando esta região assim posta a descoberto, a liberdade das estradas será em breve restabelecida e os nossos inimigos aniquilados até ao último. Convido-vos, cidadãos representantes, a ocupar-vos o mais rapidamente possível da decisão a tomar a este respeito, da reorganização das autoridades constituídas, das indemnizações a conceder àqueles cujas habitações foram incendiadas, com o encargo para eles de irem habitar uma outra zona. É preciso que ela seja completamente evacuada pelos próprios homens que se pensa sejam revolucionários e que talvez não tenham senão a máscara do patriotismo.

Ficareis sem dúvida espantados com o que resta ainda a fazer para terminar uma guerra que desde há muito vos apresentaram como se ela fosse uma quimera. Sei quanto é desfavorável para mim ter de combater inimigos de que alguns se encarniçam a negar a existência. Mas eu não consulto de modo algum a minha glória. O interesse público, eis o meu guia. Quando eu tiver feito à minha pátria, no grau que ocupo, o sacrifício de todas as minhas faculdades, sentir-me-ei completamente feliz, ainda que possa ser formulado sobre a minha conduta um juízo desfavorável...

É esta, cidadãos representantes, a terceira carta que vos escrevo sem obter resposta. Peço-vos que queirais dizer-me se aprovais as minhas disposições, e instruir-me, por um correio extraordinário, das novas medidas que adoptaríeis a fim de que eu imediatamente me conforme com elas.

Ao ministro da Guerra, Cholet, 31 de Janeiro de 1794

Os generais encarregados de conduzir as diversas colunas secundaram bastante bem as minhas intenções. Passaram à baioneta

todos os rebeldes dispersos que não esperavam senão por um novo sinal de rebelião. Incendiaram-se granjas, aldeias, burgos...

Haxo vem ao meu encontro à frente de várias colunas. Ele conhece as minhas disposições, secunda-as perfeitamente e tenho razões para esperar que todos os rebeldes serão destruídos, mais ainda por força da necessidade de subsistir do que pela força das armas...

Ao Comité de Salvação Pública, Cholet, 31 de Janeiro de 1794

Abstei-vos sobretudo, cidadãos representantes, de acreditar que eu procuro prolongar o poder de que me investistes. O interesse público é a minha única motivação, e se qualquer outro que não eu possa ser mais útil ao posto que ocupo, renunciarei de bom grado a uma patente que nunca solicitei, e na qual jamais tive tantos dissabores como hoje. O afastamento dos representantes é uma das suas principais causas. Fui constrangido, numa operação tão importante, a tomar tudo sob a minha responsabilidade. Não tive sequer a vantagem de receber a vossa aprovação, e comprometeria o sucesso do meu projecto se, para agir, esperasse que a tivesse obtido... Cruel alternativa!... Mas que importa, fiz aquilo que acreditei dever fazer. A minha consciência não tem nada a censurar-se e não tenho dúvidas de que vós fareis justiça à pureza das minhas intenções...

O terror que invade o exército, que aqui está em causa, não provém de um receio diante do inimigo, ao contrário do que poderíamos ser espontaneamente levados a pensar; com efeito, não se trata aqui de operações regulares, e os pobres despojos do «exército» vendeano são completamente incapazes de o impor às tropas revolucionárias. Durante o massacre, estas últimas não sofrem outras perdas senão aquelas que lhes inflige uma população que já não tem energia a não ser a do desespero. Trata-se sobretudo da repulsa que invade os soldados destacados para a suja tarefa de esmagar sob a coronha das suas espingardas os crânios de crianças e de mulheres indefesas. Numa carta ao ministro da Guerra de 3 de Fevereiro de 1794, Turreau já dá conta da próxima execução do ajudante de general Desmarres, acusado de cobardia. Acrescenta ainda: «Alguns exemplos como esse reconduzirão aos seus deveres os oficiais que ousam afastar-se deles.» A angústia pode invadir as altas patentes: veremos em breve suicidar-se o destinatário da carta que se segue: Em 9 de Março, Francastel avisa novamente o Comité de Salvação Pública que dois dos seus colegas, Garrau e Prieur, tiveram de regressar a Nantes, pois já não podem «suportar o horrível espectáculo de uma região pavorosa, onde não se vê mais do que ruínas e mortos, onde reina o mais

lúgubre silêncio». O que não impede estes corações delicados de fazer o elogio do mais feroz dos chefes de coluna, Cordelier, «ao qual eles atribuem benefícios e do qual narram com detalhe ao comité as vitórias estrondosas.»[6]

Ao general Moulin, Nantes, 8 de Fevereiro de 1794

Eu estou, tanto como tu, meu caro camarada, espantado da espécie de terror que se apossa das nossas tropas e da escassez de medidas que tomam os diferentes generais para se oporem aos progressos do inimigo. Que fazes tu mesmo das forças consideráveis que tens em Cholet? A vizinhança de Cordelier vinha ainda aumentar os teus meios e dava-te a facilidade de agir ofensivamente contra os bandidos. Dispunhas de tanto mais vantagem pois, quanto mais eles avancem do lado de Doué, mais fácil se tornará então cercá-los e esmagá-los. Não te faço estas censuras porque estou certo de que no momento em que receberes esta carta, o inimigo já estará derrotado...

Manifestamente, o plano de Turreau não se desenrola em conformidade com aquilo que ele esperava. Escreveu aos representantes do povo em 12 de Fevereiro: «Enganado, tal como vós, sobre o verdadeiro estado desta região, estava longe de pensar que os bandidos de que tantas vezes se tinha anunciado a destruição completa na barra da Convenção Nacional, estivessem em condições de opor a menor resistência à marcha poderosa das minhas colunas»; com efeito, num primeiro tempo, «a ordem de tudo incendiar e passar à ponta da baioneta todos aqueles que tinham tomado parte na rebelião foi estritamente executada... Até ao 8 de Pluvioso (27 de Janeiro)... nada tinha interrompido as operações dos chefes de colunas, tudo tinha sido queimado, tudo sacrificado à vingança nacional»; a novidade da depuração suscitou um esforço por parte dos vendeanos que forçou Turreau a diminuir o número das suas colunas para as reagrupar.

Ao cidadão Bouchotte, ministro da Guerra, Nantes, 14 de Fevereiro de 1794

Dizia-se que não havia mais bandidos e, desde que entrei na Vendeia, eis que são exterminados mais de 12 000 e eu não paro de fazer queimar por todo o lado e de matar esses malandros, e disseram que procuro prolongar esta guerra e que apenas Marceau ou Westermann podem acabar com ela.

Eu desafiarei a má vontade, cidadão ministro, quando tiver a tua confiança e estiver seguro de não ter desmerecido junto de ti e do Comité de Salvação Pública.

Tu sabes que, sem qualquer autorização, tomei as medidas mais rigorosas para acabar com esta guerra horrorosa. Mas eu estava tranquilo, repousava-me, que me seja permitido dizê-lo, sobre a pureza das minhas intenções...

***

PAPEL DO COMITÉ DE SALVAÇAO PÚBLICA NOS MASSACRES DA VENDEIA

A acção pública na Vendeia muda de natureza no início de 1794. Esmagada na batalha de Mans (23 de Dezembro de 1793), a Vendeia militar deixou de existir. A política de despovoamento que começa no mês de Janeiro terá sido querida na altura em que os exércitos vendeanos estavam vencidos? Dito de outro modo, massacraram as mulheres e as crianças? Se o fizeram, foi com o aval dos poderes públicos? Reconheceu-se aqui a acção do general Turreau. O problema vendeano consiste em parte em saber qual foi o grau de implicação do Comité de Salvação Pública na planificação dos massacres. A carta de Carrier aqui reproduzida parece antecipar a acção de Turreau.

Carrier ao Comité de Salvação Pública, 11 de Dezembro de 1793

Nantes, 21 de Frimário, ano II.

Como vedes, as minhas medidas harmonizam-se perfeitamente com as vossas; não faço mais do que antecipá-las, eu estou tão interessado quanto vós no rápido extermínio dos bandidos. Creio que podeis, que deveis mesmo contar comigo... assim que a notícia da tomada de Noirmoutier chegue até mim, enviarei uma ordem imperativa aos generais Dutruy e Haxo para matar indistintamente em todas as regiões insurrectas todos os indivíduos de qualquer sexo que aí se encontrem e acabar de incendiar tudo; porque é bom que saibais que são as mulheres juntamente com os padres que fomentaram e sustentaram a guerra da Vendeia, que são elas que fizeram fuzilar os nossos infelizes prisioneiros... É uma raça proscrita, tal como todos os camponeses, porque não existe um único que não tenha pegado em armas contra a república de que (sic) é preciso absolutamente e totalmente purgar o seu solo.

Deve reconhecer-se no Comité de Salvação Pública o instigador da política de despovoamento e na Convenção a sua cúmplice tudo menos passiva, tal como o mostrará Carrier aquando do seu processo: chegamos lá se não a um genocídio, pelo menos a um terrorismo

de Estado, planificado pelas mais altas autoridades do aparelho administrativo. Este é o objectivo das cartas que se seguem.

O Comité de Salvação Pública a Garnier (de Saintes), representante em missão em Sarthe e em Loir-et-Cher, presentemente em Alençon.

> Paris, 29 de Nivoso, ano II (18 de Janeiro de 1794)
>
> A comissão militar estabelecida para julgar os bandidos deve ser mantida, cidadão colega; esta medida violenta, extraordinária, é legitimada pela natureza e pela atrocidade do crime que ela pune.
>
> As leis da guerra não podem ser invocadas quando a guerra não existe: trata-se aqui de uma rebelião contra a vontade geral; trata-se de bandidos devastadores, cuja existência é uma calamidade pública. A humanidade consiste em salvar o povo. Ocupa-te sem tardar da tua nova missão.

Nestas comunicações, Carrier defende diante da Convenção Nacional a política do extermínio sistemático então em curso.

Le Moniteur Universel de 5 de Ventoso, ano II (23 de Fevereiro de 1794) relatando à Convenção a repressão na Vendeia. Relatório de Carrier (*O relatório começa pela descrição da repressão dos soldados vendeanos insurrectos, no quadro da guerra civil.*)

> Como seriam pois pérfidos e culpados os trapaceiros que viessem garantir-vos que os bandidos estão todos exterminados! Existem ainda pelotões nos bosques e nas comunas de modo que eu estimo em 20 000 o número dos realistas que ainda detestam a República na Vendeia.
>
> Que não nos venham portanto falar de humanidade para com esses ferozes vendeanos. Eles serão todos exterminados. As medidas adoptadas garantem-nos um rápido regresso da tranquilidade a esta região. Mas é preciso não deixar um único rebelde porque o seu arrependimento nunca será sincero. Um único exemplo vo-lo provará.
>
> Falaram-vos das mulheres da Vendeia. Estas mulheres, cidadãos, são todos uns monstros; no dia em que os bandidos entraram em Cholet, de onde Cordellier os faz sair duas horas depois, as mulheres, pelo menos um grande número delas, acreditando que os rebeldes continuariam donos desta cidade, massacraram impiedosamente os

nossos irmãos de armas que aí se encontravam prisioneiros e todos os patriotas conhecidos.

Nesta região, cidadãos, tudo combateu contra a república. As crianças de treze e catorze anos erguem armas contra nós, e as crianças ainda de menos idade são os espiões dos bandidos. Muitos destes pequenos celerados foram julgados e condenados pela comissão militar...

Não, cidadãos, não vos deixeis levar por estes movimentos que não seriam senão pusilânimes e que nos perderiam. Eu declaro que enquanto reste um rebelde do outro lado do Loire, não teremos a tranquilidade garantida. Eu opino pois expressamente para que os exterminem todos na batida geral que vai efectuar-se e que nos libertará finalmente desta guerra abominável.

Não imaginemos porém que ela vá terminar imediatamente. Esta região, de uma extensão de quarenta léguas quadradas, está coberta de bosques, de sebes muito espessas, de giestas muito cerradas, de tal modo que na batalha de Mortagne havia nessas giesteiras mais de 40 000 bandidos escondidos sem que nós os víssemos, e que eu e Merlin atravessámos essas giesteiras no meio de 40 000 rebeldes que não pareciam mais do que quarenta andorinhas. Matemos pois todos os rebeldes sem misericórdia. O plano do Comité de Salvação Pública e o dos generais coincide com os meus pontos de vista. Eu concluí isso.

No mesmo dia, Carrier intervém no clube dos jacobinos, onde retoma as suas tiradas habituais sobre «a profunda perversidade dos habitantes desta região». Se o relatório talvez tenha deixado cépticos alguns convencionais, não se passa o mesmo com o Comité de Salvação Pública que, na pessoa de Collot d'Herbois, aprova sem reservas a política de despovoamento.

COLLOT D'HERBOIS – Carrier fez-nos uma descrição sincera. Apresentou-nos a Vendeia tal como ela é hoje. Ele nada empolou, nada dissimulou; combateu ele próprio com coragem, correu grandes riscos. Tomou as precauções mais salutares para a extinção dos bandidos. As medidas são tomadas hoje; o plano do Comité de Salvação Pública está feito; os bandidos serão em breve aniquilados.

As medidas vigorosas que ele recomenda teriam desde há muito exterminado este infeliz flagelo se se tivesse feito mais cedo uso delas; elas não sofrerão nenhum recuo, e anuncio com segurança à

sociedade que as precauções da força mais terrível estão já tomadas pelo Comité de Salvação Pública e vão destruir incessantemente e com eficácia até à morte o último filho da Vendeia.

Le Moniteur Universel, n.º 159 de 9 de Ventoso, ano II (27 de Fevereiro de 1794)

Finalmente, o trecho mais importante é-nos oferecido pela carta em que Turreau faz alusão, na sua correspondência de 14 de Fevereiro, a Bouchotte. Importa ver aí a sanção positiva pelo Comité de Salvação Pública da sua política de despovoamento sistemático.

O Comité de Salvação Pública ao general Turreau

Paris, 18 de Pluvioso, ano II (6 de Fevereiro de 1794)[7]

Queixas-te, cidadão-general, de não teres recebido do Comité uma aprovação formal das tuas medidas. Elas parecem-lhe boas, e as tuas intenções puras; mas, afastado do teatro das tuas operações, ele aguarda os grandes resultados para se pronunciar numa matéria sobre a qual já o enganaram tantas vezes, tal como o fizeram também com a Convenção Nacional. As intenções do comité deveriam ter-te sido transmitidas pelo ministro da Guerra. Nós mesmos nos lamentamos de receber muito raramente notícias tuas. Extermina os bandidos até ao último: é esse o teu dever; prescrevemos-te sobretudo que não deixes uma única arma de fogo nos departamentos que participaram na revolta e que poderiam servir-se delas. Arma com elas os soldados da liberdade. Nós veremos como traidores todos os generais, todos os indivíduos que sonharem com o repouso antes que a destruição dos rebeldes esteja inteiramente consumada. Uma vez mais, recolhe todas as armas e faz passar para aqui sem tardar todas aquelas que tenham necessidade de reparação. Enviamos-te um despacho que parece apropriado para secundar os teus pontos de vista.

Assinado Carnot

Discerne-se sem dúvida alguns toques de leve censura na carta de Carnot a Turreau. Parecem ter sido precipitados pelo anúncio do suicídio de Moulin. Enganar-nos-íamos todavia se acreditássemos que o comité desaprova o extermínio sistemático. O que ele põe em causa não é o plano de Turreau do qual tem conhecimento desde há cerca de três semanas e de que segue avidamente a execução dia-a-dia; é, antes, a dificuldade que Turreau experimenta em aplicá-lo, quer por falta de entusiasmo dos seus próprios homens, quer pela

reacção desesperada dos vendeanos, que sabem que, doravante, nada mais têm a perder... Tal como Turreau escreve a Bouchotte em 28 de Fevereiro, aquilo de que o acusam, é de «parcelar as suas forças, de pretender perpetuar a guerra da Vendeia, de se manter na inacção, enquanto [que ele] não se permitia um momento de repouso e [que ele] batia o inimigo em todos os aspectos». Escutemo-lo ainda uma outra vez: «O Comité de Salvação Pública (...) reconheceu sem dúvida o quanto estava no erro. Fez-me censuras ofensivas que eu jamais mereci (...) Pode-se ter uma ideia negativa dos meus talentos militares. Sem dúvida, ao servir a coisa pública, sinto-me desesperado com a fraqueza dos meus meios. Mas é para mim horrível ver que suspeitam do meu zelo e das minhas opiniões.»

***

CARTAS DOS REPRESENTANTES DA CONVENÇÃO NACIONAL SOBRE AS MISSÕES A LYON E A TOULON

Uma vez que atribuímos um grande espaço à Vendeia, a justiça obriga-nos agora a dar voz aos torcionários de Lyon e de Toulon. Assuas tiradas jubilosas figuram entre as mais desabridas que desonraram a tribuna nacional, que as circunstâncias, todavia, já não tornavam muito escrupulosas. Fouché (1759-1820, convencional regicida, enviado a Lyon com Collot em 30 de Outubro de 1793; regressa a Paris em 6 de Abril de 1794: acusam-no de moderantismo) é bastante conhecido; franzino, pálido, lívido, dotado de uma figura hedionda que um sopro parecia poder derrubar: tal era o antigo padre do Oratório; já tínhamos encontrado o seu comparsa Collot d'Herbois. Antigo actor de profissão, tinha contas pessoais a acertar com Lyon que outrora o assobiara nos palcos do seu teatro. Provavelmente, o histrião tinha haurido nas indigentes produções de uma cena decadente o sentimentalismo complacente que tornava tão repugnante este monumento de um despotismo contente consigo mesmo.

Carta de Fouché e Collot d'Herbois à Convenção Nacional (lida na tribuna em 15 de Novembro de 1793, 25 de Brumário, ano II): *Le Moniteur Universel* de 16 de Novembro (26 de Brumário)

O espectro de Châlier[8] está satisfeito; aqueles que ditaram o decreto atroz do seu suplício são atingidos pelo raio; e os seus restos preciosos, religiosamente recolhidos pelos republicanos, acabam de ser levados em triunfo por todas as ruas da Comune-Affranchie[9]; foi mesmo no meio da praça onde este mártir intrépido foi imolado à raiva desenfreada dos seus carrascos que as suas cinzas foram expostas à veneração pública e *à* religião do patriotismo.

Aos sentimentos profundos e enérgicos que enchiam todas as almas sucedeu um sentimento mais tocante; correram lágrimas de

todos os olhos à vista da pomba que o tinha acompanhado e consolado na sua horrorosa prisão e que parecia gemer ao pé do seu simulacro![10] Todos os corações se dilataram; o silêncio da dor foi interrompido por gritos mil vezes repetidos: «Vingança, vingança!»

Nós juramo-lo, o povo será vingado; a nossa coragem severa responderá à sua justa impaciência; o solo que foi tingido com o sangue dos patriotas será revolvido, tudo o que o vício e o crime tinham exaltado será destruído, e sobre os escombros desta cidade soberba e rebelde, que foi suficientemente corrompida para exigir um dono, o viajante verá com satisfação alguns monumentos simples erguidos à memória dos amigos da liberdade, e cabanas esparsas que os amigos da igualdade se apressarão a habitar para viverem nelas os felizes benefícios da natureza...

Dos mesmos: lida na tribuna em 22 de Novembro (2 de Frimário)

Estamos convencidos de que nesta cidade infame não há um inocente a não ser o que foi oprimido ou posto a ferros pelos assassinos do povo. Desconfiamos das lágrimas do arrependimento; nada pode desarmar a nossa severidade. Eles bem a sentiram, aqueles que procuram surpreender-vos. Devemos repetir-vos, cidadãos colegas, a indulgência é uma fraqueza perigosa, própria para reavivar as esperanças criminosas no momento em que é preciso destruí-las a todas. Ainda não se ousa pedir-vos o relatório do vosso primeiro decreto sobre o aniquilamento de Lyon; mas até aqui quase nada foi feito para o executar. As demolições são demasiado lentas. A impaciência revolucionária necessita de meios mais rápidos. Apenas a explosão da mina e a actividade devoradora da chama podem exprimir a omnipotência do povo; a sua vontade não pode ser detida como a dos tiranos; ela deve ter o efeito do trovão...

Dos mesmos; lida na sessão de 1 de Dezembro (11 de Frimário)

Cidadãos colegas, enviamo-vos o busto de Châlier e a sua cabeça mutilada, tal como ela saiu pela terceira vez de sob o cutelo dos seus ferozes assassinos. Quando procurarem comover a vossa sensibilidade, descobri essa cabeça sangrenta aos olhos dos homens pusilânimes, e que não vêem senão os indivíduos. Chamai-os, por meio desta linguagem enérgica, à severidade do dever e à impassibilidade

da representação nacional. Em Châlier, é a liberdade que assassinam. Nada de indulgência, cidadãos colegas, nada de atrasos, nada de lentidão na punição do crime, se quereis produzir um efeito salutar. Os reis puniam somente porque eram fracos e cruéis, a justiça do povo deve ser tão pronta quanto a expressão da sua vontade; usámos de meios eficazes para evidenciar a sua omnipotência, de modo a servir de lição aos rebeldes...

Mal tinham passado dois dias, virá o primeiro relatório respeitante à tarefa do Tribunal Revolucionário sedeado em Lyon: «Cidadão presidente, todos os dias o gládio da lei faz tombar às trinta de cada vez as cabeças dos conspiradores de Ville-Affranchie. A nação ficará admirada com a profundidade e a extensão dos complôs que os celerados tinham tramado contra a república. Os dois tribunais, ocupando-se sem tréguas das funções que lhes estão confiadas, já enviaram para a morte mais de duzentos contra-revolucionários»; esta carta termina com uma catadupa de mentiras e de calúnias contra os infelizes que estavam a assassinar.

Fouché a Collot d'Herbois, carta de 19 de Dezembro (29 de Brumário)

Também nós, meu amigo, contribuímos para a tomada de Toulon, semeando o terror entre os cobardes que aí tinham entrado, oferecendo aos seus olhares milhares de cadáveres dos seus cúmplices. A guerra está terminada, se soubermos aproveitar esta memorável vitória. Sejamos terríveis, para não recear tornarmo-nos fracos ou cruéis; aniquilemos, na nossa cólera, de um só golpe, todos os rebeldes, todos os conspiradores, todos os traidores, para nos pouparmos ao longo suplício de os punir como se fossem reis.

Exerçamos a justiça a exemplo da natureza. Vinguemo-nos como povo que somos; fulminemos como o raio, e que a própria cinza dos nossos inimigos desapareça do solo da liberdade... temos apenas uma maneira de celebrar a vitória; enviamos precisamente esta noite 213 rebeldes sob o fogo do raio...[11]

Toulon, o grande porto militar no Mediterrâneo, fizera causa comum com a Inglaterra, cujas tropas haviam entrado pacificamente na cidade em 17 de Agosto de 1793. A cidade tornava-se assim culpada de um duplo crime, o de contra-revolução e o de confraternização com o inimigo. Foi iniciado um cerco feroz a fim de a punir; Bonaparte distinguiu-se nele e a história quis que fosse contra Franceses que ele tivesse tido a primeira ocasião de exercer o seu valor.

De Ricord, Barras, Fréron e Robespierre jovem[12], carta de 18 de Dezembro de 1793, lida na sessão da convenção de 24 de Dezembro (4 de Nivoso)

> A cidade infame oferece neste momento o espectáculo mais pavoroso. Os ferozes inimigos da liberdade pegaram fogo à esquadra antes de fugirem, o arsenal foi incendiado, a cidade inteira está quase deserta; apenas se encontram aí forçados que quebraram as suas cadeias, na agitação do reinado de Luís XVII. Nós adiamos a decisão de fazer entrar o exército para depois da visita aos armazéns da pólvora; ocupar-nos-emos a partir de hoje das medidas a tomar para vingar a liberdade e os bravos republicanos mortos pela pátria.

De Salicetti

> Quase todos os habitantes fugiram; os que ficaram servirão para acalmar os manes dos nossos bravos irmãos que combateram com tanta coragem pela glória da pátria.

V

TEORIAS POLÍTICAS

DISTINÇÃO FUNDAMENTAL DA POLÍTICA SEGUNDO ROBESPIERRE[1]

Estas notas manuscritas são da mais alta importância, porque elas traçam as grandes linhas do conflito revolucionário tal como ele se apresentava a Robespierre[2]. Descobre-se aí que o inimigo mais perigoso não é o poder militar dos exércitos estrangeiros, a que Robespierre não dá importância, face ao levantamento em massa de um povo em revolução que lhe é por natureza superior. Já não é também a rebelião, ainda que maciça, de diversas províncias do Oeste e do Sudeste; com efeito, aos olhos do «Incorruptível», esta sedição surgida no seio do próprio povo contradiz directamente a «vontade geral», a qual é «por essência» irresistível, de forma que uma tal revolta está ferida de nulidade desde a origem; não é mais do que uma erupção de percevejos que a unanimidade popular terá muito depressa feito esmagar como ela merece, quase que sem lhe dar atenção. O conflito incide sobre a própria maneira por que se determina a vontade geral. Os únicos elementos perigosos são os quadros naturais do poder, os que fazem a opinião, os «escritores», os «ricos», os «administradores», os «deputados». É assim que se delineia o pessimismo radical de Robespierre: o interesse destes últimos não coincidirá nunca com o do povo. Por consequência, o povo não pode ser livre se não mantiver em respeito os seus próprios quadros por meio do arsenal jurídico diversificado do Terror: o tribunal revolucionário, as leis sobre os suspeitos, etc. A liberdade do povo confunde-se aqui com «a insurreição permanente» de que Robespierre afirma a necessidade. Eis o que remete para um futuro bem longínquo a paz civil que deve pôr fim ao estado de excepção. E é assim também que a insurreição legitima o governo revolucionário e a ditadura.

Qual é o objectivo? A execução da constituição em favor do povo.

Quais são os nossos inimigos? Os homens viciosos e os ricos.

Que meios empregarão eles? A calúnia e a hipocrisia.

Que causas podem favorecer a ignorância destes meios? A ignorância dos *sans-culottes*.

È preciso, portanto, ilustrar o povo. Mas quais são os obstáculos à instrução do povo? Os escritores mercenários, que o fazem desencaminhar com imposturas diárias e descaradas.

Que concluir disto?

Primeiro, que é preciso proscrever os escritores como os mais perigosos inimigos da pátria

Segundo, que é preciso espalhar com profusão os bons escritos

Quais são os outros obstáculos ao estabelecimento da liberdade? A guerra estrangeira e a guerra civil.

Quais são os meios de acabar com a guerra estrangeira? Colocar generais republicanos à cabeça dos nossos exércitos e punir os que nos traíram.

Quais são os meios de acabar com a guerra civil? Punir os traidores e os conspiradores (*Nesta passagem, lêem-se as linhas seguintes que o próprio Robespierre rasurou: «O povo... que outro obstáculo existe para a instrução do povo? A miséria».*)

Quando estará o povo instruído? Quando tiver pão e os ricos cessarem de subornar as penas e as línguas pérfidas para o enganar; quando o interesse deles se confundir com o do povo.

Quando estará o interesse deles fundido no do povo? Jamais, sobretudo os deputados e os administradores...

É preciso uma vontade una.

É preciso que seja republicana ou realista.

Para que seja republicana, são necessários ministros republicanos, papéis republicanos, deputados republicanos, um governo republicano.

A guerra estrangeira é uma doença mortal (flagelo mortal), enquanto o corpo politico estiver doente por causa da revolução e da divisão das vontades.

Os perigos internos provêm dos burgueses; para vencer os burgueses, é preciso unir o povo. Tudo estava disposto para colocar o povo sob o jugo dos burgueses, e fazer perecer os defensores da República no cadafalso. Eles triunfaram em Marselha, em Bordéus, em Lyon; teriam triunfado sem a insurreição actual. É preciso que a insurreição actual continue, até que as medidas necessárias para salvar a república tenham sido tomadas. É preciso que o povo se alie à Convenção e que a Convenção se sirva do povo.

É preciso que a insurreição se amplie de próximo ao próximo no mesmo plano.

Que os *sans-culottes* sejam pagos e se mantenham nas cidades.

É preciso fornecer-lhes armas, encolerizá-los, esclarecê-los.

É preciso exaltar o entusiasmo republicano por todos os meios

possíveis. Se os deputados são despedidos, a república está perdida; eles continuarão a desencaminhar os departamentos, enquanto os seus suplentes não serão melhores.

Custine – a vigiar pelos novos comissários, evidentemente.

Os negócios estrangeiros – aliança com as pequenas potências; mas impossível, enquanto não dispusermos de uma vontade nacional.

***

O HOMEM NOVO CRIADO PELA REVOLUÇÃO FRANCESA

O arquivista-paleógrafo Augustin Cochin (1874-1916) consagrou os seus estudos sobre a Revolução às «sociedades de pensamento» às quais ele atribui um papel decisivo no desencadear das perturbações. Elas formam, quanto a ele, ele o cadinho em que se forja o homem novo para o qual os revolucionários apelavam. A «máquina» de que se tratará aqui, é a sociedade de pensamento na medida em que ela esmaga os caracteres e uniformiza os indivíduos.

Ela cria o género de homens que lhe são necessários, desenvolve esta nova raça, primeiro alimenta-a no segredo do seu seio, depois projecta-a para a luz do dia à medida que vai adquirindo força, empurra-a, instala-a, protege-a, assegura-lhe a vitória sobre todos os outros tipos sociais. O homem impessoal, o homem em si, com que sonhavam os ideólogos de 1789, veio ao mundo: multiplica-se sob os nossos olhos, em breve deixará de haver outro; é o burocrata incolor, suficientemente instruído para ser «filósofo», suficientemente activo para ser intriguista, pau para toda a colher, porque, onde quer que esteja, pode obedecer a uma palavra de ordem, receber um pagamento e não fazer nada – funcionário do governo oficial – ou melhor, escravo do governo oficioso, desta imensa administração secreta que talvez tenha mais agentes e preencha mais papelada do que a outra.

Certamente, este *homunculus* enganou completamente a expectativa dos grandes génios que o receberam, e Rousseau recusar-se-ia a reconhecer nele o cidadão da sua república, mas o aborto teria o direito de lhe responder: Que me reprovais? Sou aquilo que fizestes de mim. E o filósofo não teria nada a dizer, porque o contrato social apenas pede uma coisa aos seus aderentes: que não tenham, nem pela sua educação, nem pela sua família, nem sequer pelo seu estado, algum

sentimento, alguma afeição particular. Ora o nosso homem responde ponto por ponto a esta definição: ele não acredita nem em Deus nem no diabo, não tem família, nenhuma ligação, quer no passado quer no futuro – é um espírito perfeitamente livre, que troça de tudo, excepto da sociedade a quem ele deve tudo. Quanto à altivez, à dignidade, à inteligência, à independência, com que direito lhe são exigidas? Não estão previstas no contrato.

Quanto aos efeitos deste triunfo da máquina, apenas citarei um, a decadência das artes. Era nas artes que o carácter da raça ou da pessoa melhor se evidenciava: era aí que o novo regime devia fazer mais destroços: com efeito, a vitória do Caucus coincide com o desaparecimento da arte popular, do estilo, que seguia e atestava desde há seis séculos as transformações do carácter deste povo. Houve ainda, no século seguinte, grandes artistas em França – mas não houve mais arte francesa. Existem ainda grandes pintores – mas já não como eles tinham sido até aí, rodeados, protegidos, sustentados pelo gosto e pela arte nacional, como as grandes árvores pela floresta. Se queremos escolher uma comparação, eles assemelhar-se-iam mais a esses rochedos no meio do mar, isolados, incompreendidos, perseguidos durante toda a vida, batidos pelas vagas dos Filisteus: Delacroix, Manet, Corot, Cézanne. O Mar, o mar monótono e estéril, liso e sombrio, que não consegue ter movimento, de raiva e de espuma, a não ser em redor destas últimas testemunhas da grandeza da raça – um mar sem nome e sem pátria espraiou-se sobre este belo país; eis o efeito do Caucus[3] – a obra da sociedade.

Os caracteres fragmentados

Em resumo: o bom associado *Caucusman* deverá ser um homem sem energia, sem rasgo? Não. Um imbecil? – Não. Ele pode reservar a sua inteligência, a sua actividade, mas não para si. Ao entrar na sociedade, ele renuncia à sua personalidade. O funcionamento da máquina consegue dissociar dois elementos que ninguém, antes, tinha separado, talvez mesmo distinguido: a actividade de um homem e a sua personalidade, as suas faculdades, os seus meios e a sua alma; é a sua alma que lhe é pedida e para estar segura de possuir a alma, a máquina isola as faculdades.

É um belo presente. E com que direito o Caucus o pede? Basta recordar a teoria: a sociedade pede ao cidadão o abandono de si mesmo em nome do bem geral. E com que direito fala ela do bem geral? Porque ela consultou o povo – porque ela é o próprio órgão da sua

vontade geral – e não a sua servidora e a sua conselheira como um partido parlamentar, a sua protectora como uma aristocracia.

Eis o que a máquina exige: acabou-se a personalidade e o seu procedimento: cisão das faculdades humanas. Qual é o elo? A própria máquina? Mas se ela nada é? É o interesse da máquina, uma vez que todos esses homens lhe devem, não os seus talentos, mas o seu crédito.

Assim, a sociedade compõe-se não de homens, de pessoas, mas de qualidades humanas, de fragmentos humanos, de espíritos desigualmente desenvolvidos de que ela utiliza os talentos, a actividade ou o crédito.

Mas esses talentos obedecem a impulsos anónimos e colectivos: não se trata da relação de uma vontade a outra vontade, como a de um chefe a um soldado, do próprio Deus a um religioso, por exemplo, não se trata de uma pessoa que ordena e não é a uma pessoa que as ordens se dirigem – não existe aí nada do serviço personalizado.

Pessoalmente, o adepto não obedece senão à sua própria razão, ou à vontade geral, quer dizer, ao contrato assinado de uma vez por todas, na aparência – e, na realidade, a ele contra si mesmo: porque a vontade geral e a sua – em princípio – não são mais do que uma.

Quanto à vontade, ao livre dom de si mesmo, a teoria social não lhe pede nada, uma vez que a sociedade não é fundada senão para assegurar a independência abstracta desta vontade. Já o vimos: a pura democracia não pede nada ao povo (ver acima a teoria).

O dom de si, eis aquilo que não pode ser colocado em questão, uma vez que a teoria social tem justamente por finalidade assegurar a cada um a propriedade de si mesmo.

De tudo o que precede, conclusões gerais a tirar: Não é necessário que o agente executor, que o *boss* seja instruído, que tenha uma visão genérica das coisas – nem que o venerável tenha conhecimentos particulares do que se passa – nem que o orador possua outra coisa além da lógica, do entusiasmo e de dados gerais sobre a ortodoxia do momento. O primeiro pode limitar-se à actividade – o segundo, à lógica – o terceiro, ao ardor.

A partir daí, é desejável que não tenham qualquer outra coisa; se tivessem tudo, seriam raros – uma maldade tão perversa não é humana – e perigosos: porque donos de tudo, conhecedores de tudo, eles seriam tentados a transformar tudo em seu benefício particular. Há muito disto no caso de Robespierre.

Em suma, a sociedade contenta-se e a máquina tem necessidade de «caracteres fragmentados», como muito bem diz o *abbé* Guillon;

são necessários homens incompletos, tendo uma lacuna quer do lado da consciência, quer do lado da razão ou do bom senso, que os torne impróprios para se bastarem a si mesmos, porque não convém que eles se sirvam e, por outro lado, uma qualidade suficientemente desenvolvida, eloquência ou inteligência prática, ou honra e respeitabilidade – porque é necessário que eles sirvam – e quanto ao lado a desenvolver, a sociedade encarrega-se disso por meio de um treino que apenas ela pode dar: o dos oradores nas sociedades semiabertas, o dos *wire-pullers*[A] nas *arrière-loges*.

Mas esta própria necessidade mostra bem o que eles são e revela o carácter do que têm mesmo de positivo: são impessoais, enquanto patriotas, evidentemente. São homenzinhos enroupados de uma enorme qualidade – que, sendo isolada, não lhes serve para nada, antes os embaraça na vida real – vida privada, pequena e mesquinha – mas que encontra utilização na sociedade que procura precisamente actividades, não energias –, respeitabilidades (eu não disse consciências) – lógicas, não razões –, impessoais: qualidades humanas sem homens.

Resumamos tudo isto: o maquinista, o homem de acção, está preso ou submetido à força à máquina, não pertence a si mesmo, porque está comprometido, porque não poderia sustentar-se sozinho nem assumir a responsabilidade do que faz por ela e por ele, sabe que a serve e deseja-o na medida em que está entregue a baixas paixões. Tudo o que de melhor há nele sofre por causa deste jugo e reprova-o. Quantos jacobinos se vêem gemendo por aquilo que são forçados a votar! Isso começa pela ambição – a má, aquela que quer o poder material – não a autoridade moral, para ele mesmo, sem risco e sem responsabilidade; pela raiva, a má também, aquela que se contenta em esmagar o inimigo, sem o fazer com forças iguais nem de frente, nem por outra coisa, e isso termina pelo medo; é a servidão consciente, é o papel mais miserável.

O homem de superfície, o venerável, está amarrado à máquina sem o saber e mantém-se, na medida em que é ignorante e vaidoso: é a servidão inconsciente, o papel mais ridículo.

O orador encontra-se entre os dois: é o papel mais odioso.

Se existe um meio onde os homens não sejam responsáveis pelos seus actos, quer por inconsciência quer por pressão, é a máquina.

Colocai um homem de bem na máquina: fará um mal terrível, mesmo conscientemente, se tem a cabeça fraca. Tirai dela os adeptos mais sanguinários: são funcionários muito tranquilos e comprovaram-no largamente sob o Império.

O mal vem do regime, ele é a primeira condição de existência; não vem dos homens, está neles como essas caixas de reforma onde o indivíduo mete um e a sociedade dez.

Pode-se dizer que na vida comum, as grandes virtudes são sustidas por pequenos defeitos, que permitem às coragens médias elevar-se acima dela como por graus: a consciência está apoiada sobre alguma preocupação, da opinião, de vaidade legítima, e é a esta liga que se chama honra.

Não se passa o mesmo na sociedade. Aí, ao contrário, os mesmos pequenos defeitos tornam-se também nocivos e levam aos grandes crimes: a vaidade mais legítima é suficiente para fazer um venerável.

O efeito do trabalho de dissociação dos elementos da pessoa é o de que as próprias faculdades, assim dissociadas, inicialmente exaltam-se, depois alteram-se e deperecem.

Mas então a divisão do trabalho? Boa, sem dúvida, mas com a condição de que em cada indivíduo a pessoa seja sempre superior ao instrumento, que a sociedade seja uma sociedade de homens, de vontades humanas e não de faculdades humanas.

Assim, o mal-entendido histórico a propósito destes três tipos do drama social é sempre o mesmo. Consiste em atribuir às pessoas, aos caracteres, o que é o facto provocado pelas situações. Acontece que o que nós teimamos em considerar os homens da Revolução no estado de liberdade moral em que o cristianismo levara as gerações anteriores à deles, estado de liberdade em que o mal não é imputável senão ao homem, em que cada um é artífice do seu ser moral, responsável pelas suas faltas, em que a religião lhe dá a ele, pessoalmente, e não por atacado à sua raça o meio de se salvar. A religião cristã é a primeira e a única que se dirige às pessoas, que funda uma moral pessoal[5].

***

DAS REVOLUÇÕES

Joseph de Maistre é um nobre saboiano, súbdito do rei do Piemonte, que os exércitos republicanos expulsaram da sua pátria em Outubro de 1792. A partir dos seus diversos locais de exílio, ele oferece uma das suas formas mais brilhantes ao pensamento contra-revolucionário. O «providencialismo» que ele ostenta nas Considérations sur la France (1797) *não deve ser confundido com o de Billaud-Varennes (ver* La Guerre, Principe Intérieur de Vie de la Revolution Française*). Para Maistre, a Revolução não é uma necessidade para atingir qualquer finalidade que seja. A acção da Providência não se situa na ordem do «estratagema da razão», como foi a caso do fogoso membro do Co-*

mité de Salvação Pública. De facto, dizer que a revolução é ainda do âmbito do governo de Deus sobre o mundo, é recusar mitificá-la. É recusar fazer dela o começo absoluto do que quer que seja, portanto um acontecimento irreversível – completamente ao invés da política dos revolucionários mais exaltados que proclamavam o início de uma nova era, ou de Robespierre, que fazia executar Luís XVI precisamente para evitar qualquer retorno ao passado.

Estamos todos profundamente ligados ao trono do Ser Supremo por uma cadeia flexível, que nos prende sem nos sujeitar.

O que há de mais admirável na ordem universal das coisas é a acção dos seres livres sob a mão divina. Livremente escravos, eles operam ao mesmo tempo voluntariamente e necessariamente: eles fazem realmente o que querem, mas sem poderem perturbar os planos gerais. Cada um destes seres ocupa o centro de uma esfera de actividade cujo diâmetro varia de acordo com a vontade do eterno geómetra, que sabe ampliar, restringir, suspender ou dirigir a vontade, sem alterar a sua natureza. Nas obras do homem tudo é pobre como o autor; os horizontes são restritos, os meios rígidos, os impulsos inflexíveis, os movimentos penosos e os resultados monótonos. Nas obras divinas, as riquezas do infinito mostram-se a descoberto até no menor dos elementos: o seu poder opera actuando: nas suas mãos tudo é dúctil, nada lhe resiste; para ele tudo é meio, mesmo o obstáculo: e as irregularidades produzidas pela operação dos agentes livres vêm alinhar-se na ordem geral.

Se se imagina um relógio, cujas molas variassem continuamente de força, de peso, de dimensão, de forma e de posição, e todavia mostrasse invariavelmente a hora, formar-se-ia alguma ideia da acção dos seres livres relativamente aos planos do Criador.

No mundo político e moral, tal como no mundo físico, existe uma ordem comum, bem como excepções a esta ordem. É comum vermos uma série de efeitos produzido pelas mesmas causas; mas, em certas épocas, vemos acções suspensas, causas paralisadas e novos efeitos.

O *milagre* é um efeito produzido por uma causa divina ou sobrehumana, que suspende ou contradiz uma causa ordinária. Que no coração do Inverno um homem ordene a uma árvore, e ante mil testemunhas, que se cubra subitamente de folhas e de frutos, e que a árvore obedeça, todos gritarão milagre e se inclinarão diante do taumaturgo. Mas a Revolução Francesa e tudo o que se passa na Europa neste momento, é tão maravilhoso, no seu género, como a frutificação instantânea de uma árvore no mês de Janeiro: todavia, os homens, em

vez de admirar, olham para outro lado ou desatinam.

Na ordem física, em que o homem nunca entra como causa, ele pretende admirar o que não compreende; mas na esfera da sua actividade, onde sente que é causa livre, o seu orgulho leva-o facilmente a descortinar a *desordem* em todo o lado em que a sua acção está suspensa ou perturbada.

Determinadas medidas que estão no âmbito do poder do homem, produzem regularmente certos efeitos no decurso ordinário das coisas; se ele falha o seu objectivo, sabe porquê, ou crê sabê-lo; conhece os obstáculos, aprecia-os, e nada o surpreende.

Contudo, nos tempos de revoluções, a cadeia que liga o homem encolhe bruscamente, a sua acção diminui e os seus meios enganam-no. Então, arrastado por uma força desconhecida, ele despeita-se contra ela e, em vez de beijar a mão que o segura, ele ignora-a ou insulta-a.

Eu não compreendo nada disso, é a expressão que está na ordem do dia. Ela é muito sensata, se nos reconduz à causa primeira que dá neste momento um tão grande espectáculo aos homens: é uma insensatez, se apenas exprime um despeito ou um abatimento estéril.

«Como pois (ouve-se exclamar em todos os lados) os homens mais culpados do universo triunfam do universo?! Um regicídio horrendo desfruta de todo o sucesso que podiam esperar dele aqueles que o cometeram! Em toda a Europa a monarquia está como que entorpecida! Os seus inimigos até sobre os tronos encontram aliados! Para os malvados tudo resulta bem! Os projectos mais gigantescos são executados por eles sem dificuldade, enquanto o bom partido é infeliz e ridículo em tudo o que empreende! A opinião persegue a fidelidade em toda a Europa! Os primeiros homens de Estado enganam-se invariavelmente! Os melhores generais são humilhados! etc.»

Sem dúvida, porque a primeira condição de uma revolução decretada é a de que tudo o que podia preveni-la não existe e que nada resulta àqueles que a querem impedir. Contudo, a ordem jamais foi tão visível, jamais a Providência foi mais palpável que quando a acção superior se sobrepõe à do homem e age completamente só. É o que nós vemos neste momento.

O que há de mais surpreendente na Revolução Francesa é esta força que tudo arrasta e que verga todos os obstáculos. O seu turbilhão leva consigo, como uma leve palha, tudo o que a força humana foi capaz de lhe opor: ninguém contrariou impunemente o seu avanço. A pureza dos motivos pôde ilustrar o obstáculo, mas é tudo; e esta força ciumenta, marchando inexoravelmente para o seu objectivo, rejeita

igualmente Charette[6], Dumouriez e Drouet. Foi salientado, com muita razão, que a revolução francesa conduz os homens mais do que os homens a conduzem. Esta observação é de uma total justeza; e ainda que se possa aplicá-la mais ou menos a todas as grandes revoluções, no entanto ela nunca foi tão flagrante como nesta época.

Os próprios celerados que parecem conduzir a revolução, não entram nela senão como meros instrumentos; e a partir do momento em que têm a pretensão de a dominar, caem ignobilmente. Aqueles que estabeleceram a república, fizeram-no sem o querer e sem saber o que faziam; foram conduzidos pelos acontecimentos: um projecto anterior não teria resultado.

Jamais Robespierre, Collot ou Barère[7] pensaram estabelecer o governo revolucionário e o regime do terror; foram insensivelmente levados a isso pelas circunstâncias, e nunca mais se verá algo de semelhante. Estes homens excessivamente medíocres exerceram, sobre uma nação culpada, o mais pavoroso despotismo de que a história possa fazer menção, e seguramente eram eles próprios os homens do reino mais surpreendidos com o seu poder.

Todavia, no exacto momento em que estes tiranos detestáveis encheram a medida de crimes necessária a esta fase da revolução, um sopro os derrubou. Este poder gigantesco, que fazia tremer a França e a Europa, não resistiu ao primeiro ataque; e como não devia haver nada de grande, nada de augusto numa revolução completamente criminosa, a Providência quis que o primeiro golpe fosse desferido por *septembriseurs*[8], a fim de que a própria justiça fosse infame[9].

Houve muitas vezes quem se espantasse por homens mais do que medíocres terem avaliado melhor a Revolução Francesa do que homens de talento superior; que tenham acreditado nela convictamente, quando políticos consumados de modo algum ainda acreditavam nela. A verdade é que esta persuasão constituía uma das peças da revolução, que apenas podia resultar pela extensão e a energia do espírito revolucionário ou, se é permitido exprimir-me assim, pela fé na revolução. Por isso, homens sem génio e sem conhecimentos conduziram muito bem o que eles designavam por carruagem revolucionária; eles ousaram tudo sem receio da contra-revolução; marcharam sempre em frente, sem olhar para trás; e tudo lhes resultou bem, porque não eram mais do que os instrumentos de uma força que sabia mais do que eles. Não cometeram erros nas suas carreiras revolucionárias, pela mesma razão que o flautista de Vaucanson[10] nunca deu notas falsas.

A torrente revolucionária tomou sucessivamente diferentes direcções; e os homens mais marcantes na revolução não adquiriram o

tipo de poder e de celebridade que poderia pertencer-lhes a não ser seguindo o curso dos acontecimentos: a partir do momento em que quiseram contrariá-lo ou apenas afastar-se dele ao isolarem-se, ao trabalharem excessivamente para eles mesmos, desapareceram da cena.

Vede esse Mirabeau que tanto marcou na revolução: no fundo, era *le roi de la halle*[11]. Pelos crimes que perpetrou e pelos livros que mandou escrever sobre ele, secundou o movimento popular: pôs-se a seguir uma massa que já se encontrava em movimento e empurrava-a no sentido determinado; o seu poder nunca foi mais longe do que isso: partilhava com outro herói da revolução o poder de agitar a multidão, sem ter o de a dominar, o que constitui o verdadeiro segredo da mediocridade nas perturbações políticas. Facciosos menos brilhantes e, de facto, mais hábeis e mais poderosos do que ele, serviam-se da sua influência para proveito próprio. Ele vociferava na tribuna e deixava-se iludir pela assembleia. Ao morrer, dizia que, *se continuasse vivo, teria juntado as peças dispersas da monarquia*; e quando, no auge da sua influência, quis visar apenas um ministério, os seus subalternos afastaram-no como se fosse uma criança.

Finalmente, quanto mais se examina as personagens aparentemente mais activas da revolução, mais se encontra nelas algo de passivo e de mecânico. Nunca será demais repeti-lo, não são de todo os homens que conduzem a revolução; é a revolução que utiliza os homens. Diz-se acertadamente quando se afirma que *ela marcha por si só*. Esta frase significa que nunca a Divindade se mostrou de maneira tão clara num acontecimento humano. Se ela emprega os instrumentos mais vis, é que ela pune para regenerar...[12]

***

MAXIMILIEN DE ROBESPIERRE

Os conspiradores de que se trata aqui não são os inimigos do regime republicano: em 1794, há muito que toda a oposição realista, constitucional ou girondina se encontra reduzida ao silêncio. Igualmente, pelos «libelistas», pelos «predadores da revolução» etc., Robespierre visa os seus próprios inimigos no seio da sociedade jacobina, facção que nesses tempos agitados acabou por se identificar simultaneamente com o governo e com o povo da França. O objectivo primordial do discurso é por conseguinte pragmático: Robespierre procura eliminar os seus opositores imediatos, e irá consegui-lo.

Mas, mais profundamente, este discurso célebre é como que o contrapeso oficial, a face da luz de que as notas pessoais apreendidas após a morte do tirano eram como que a face da sombra. O dogma robespierrista da soberania popular é tão restritivo que ele

subsuma tudo o que não é ele sob uma qualquer forma de realismo. A formidável máquina a excluir em que se transformou a sua teoria política mete todos os seus opositores no mesmo saco. Melhor ainda, eles tornaram-se aliados objectivos da contra-revolução. Estas linhas contêm já a necessidade intrínseca do terror para manter intacta a soberania popular: «O terror (...) é menos um princípio particular do que uma consequência do princípio geral da democracia, aplicado às necessidades mais prementes da pátria.» Bastará alargar suficientemente esta noção de «necessidades prementes» para justificar a insurreição permanente.

Relatório à Convenção Nacional sobre os princípios de moral política que devem guiar a Convenção Nacional na administração interior da república, 18 de Pluvioso, ano II

> A grande pureza das bases da revolução francesa, a própria sublimidade do seu objectivo é precisamente o que faz a nossa força e a nossa fraqueza; a nossa força, porque ele nos dá o ascendente da verdade sobre a impostura e os direitos do interesse público sobre os interesses privados; a nossa fraqueza, porque congrega contra nós todos os homens viciosos, todos aqueles que em seus corações projectavam despojar o povo e todos aqueles que querem tê-lo despojado impunemente, os que rejeitaram a liberdade como uma calamidade pessoal e os que abraçaram a revolução como um ofício e a República como uma presa: daí a defecção de tantos homens ambiciosos ou cúpidos que, desde o ponto de partida, nos abandonaram no caminho, porque não tinham começado a viagem com o intuito de chegar ao mesmo objectivo. Dir-se-ia que os dois génios contrários que foram representados disputando o império da natureza, combatem nesta grande época da história humana, para fixar sem retrocesso possível os destinos do mundo, de que a França é o teatro desta luta temível. No exterior, todos os tiranos vos cercam; no interior, todos os amigos da tirania conspiram: eles conspirarão até que a esperança tenha sido arrebatada ao crime. É preciso abafar os inimigos interiores e exteriores da República, ou perecer com ela; ora nesta situação, a primeira máxima da vossa política deve ser a de que se conduza o povo pela razão e os inimigos do povo pelo terror. O impulso do governo popular na paz é a virtude, o ímpeto do governo popular em revolução é simultaneamente *a virtude e o terror*: a virtude, sem a qual o terror é funesto, o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror não é outra coisa senão a justiça pronta, severa, inflexível; ele é pois uma emanação da virtude; ele é menos um princípio particular do que consequência do princípio geral da democracia, aplicada às mais prementes necessidades da pátria.

Foi dito que o terror constituía a mola efectiva do governo despótico. O vosso assemelha-se pois ao despotismo? Sim, como o gládio que resplandece nas mãos dos heróis da liberdade se assemelha àquele com que os satélites da tirania estão armados. Que o déspota governe pelo terror os seus súbditos embrutecidos; ele tem razão, como déspota: domai pelo terror os inimigos da liberdade; e tereis razão como fundadores da República. O governo da revolução é o despotismo da liberdade contra a tirania. A força, não é ela feita para proteger o crime? E não é para derrubar as cabeças orgulhosas que o raio é destinado?

A natureza impõe a qualquer ser físico e moral a lei de prover à sua conservação; o crime degola a inocência para reinar e a inocência debate-se com todas as suas forças nas mãos do crime. Que a tirania reine um só dia, no dia seguinte já não restará nenhum patriota. Até quando o furor dos déspotas será chamado de justiça, a justiça do povo, barbárie ou rebelião? Como se é delicado para com os opressores e inexorável para com os oprimidos! Nada de mais natural: aquele que não odeia o crime, não pode amar a virtude.

É preciso, no entanto, que um ou outro sucumba. Indulgência para os realistas, gritam algumas pessoas. Perdão para os celerados! Não: perdão para a inocência, perdão para os fracos, perdão para os desafortunados, perdão para a humanidade!

A protecção social apenas é devida aos cidadãos pacíficos; não há cidadãos na República senão os republicanos. Os realistas, os conspiradores não são, para ela, mais do que estrangeiros, ou antes, inimigos. Esta guerra terrível que a liberdade sustenta contra a tirania, não é ela indivisível? Os inimigos internos não serão aliados dos inimigos externos? Os assassinos que dilaceram a pátria no interior; os intriguistas que compram as consciências dos mandatários do povo; os traidores que os vendem; os panfletistas mercenários subornados para desonrar a causa do povo, para matar a virtude pública, para atiçar o fogo das discórdias civis e para preparar a contra-revolução política pela contra-revolução moral; todas essas pessoas serão menos culpadas ou menos perigosas do que os tiranos que elas servem? Todos aqueles que interpõem a sua doçura parricida entre esses celerados e o gládio vingador da justiça nacional, assemelham-se àqueles que se lançariam entre os satélites dos tiranos e as baionetas dos nossos soldados; todos os élans da sua falsa sensibilidade não me parecem senão suspiros escapados em direcção à Inglaterra e à Áustria.

Eh! Por quem se enterneceriam eles? Seria por 200 000 heróis, a elite da nação, ceifados pelo ferro dos inimigos da liberdade, ou pelos

punhais dos assassinos reais ou federalistas? Não, não eram mais do que plebeus, patriotas; para terem direito ao seu compassivo interesse, é preciso ser, pelo menos, viúva de um general que traiu 20 vezes a pátria; para obter a sua indulgência, é-se quase obrigado a provar que se fez imolar 10 000 Franceses, tal como um general romano, para obter o triunfo, devia ter morto, creio eu, 10 000 inimigos. Ouve-se com sangue-frio a descrição dos horrores cometidos pelos tiranos contra os defensores da liberdade, as nossas mulheres horrivelmente mutiladas; os nossos filhos massacrados no seio das suas mães; os nossos prisioneiros espiando em horríveis tormentos o seu heroísmo tocante e sublime: classifica-se como uma horrível carnificina a punição excessivamente lenta de alguns monstros engordados com o sangue mais puro da pátria.

Suporta-se, com paciência, a miséria das cidadãs generosas que sacrificaram à mais bela das causas os seus irmãos, os seus filhos, os seus maridos; mas prodigalizam-se as mais generosas consolações às mulheres dos conspiradores; é garantido que podem impunemente seduzir a justiça, pleitear contra a liberdade a causa dos seus parentes e dos seus cúmplices; fez-se deles quase que uma corporação privilegiada, credora e pensionista do povo.

Com que bonomia nós somos ainda os ludibriados das palavras! Como a aristocracia e o moderantismo nos governam ainda pelas máximas assassinas que nos deixaram!

A aristocracia defende-se melhor pelas suas intrigas do que o patriotismo pelos seus serviços. Quer-se governar revoluções pelas argúcias palacianas, trata-se as conspirações contra a República como se fossem os processos dos particulares. A tirania mata e a liberdade pleiteia, e o código feito pelos próprios conspiradores é a lei pela qual os julgamos.

Quando se trata da salvação da pátria, o testemunho do universo não pode suprir a prova testemunhal, nem a própria evidência a prova literal.

A lentidão dos julgamentos equivale à impunidade, a incerteza da pena encoraja todos os culpados; e, todavia, queixam-se da severidade da justiça, queixam-se da detenção dos inimigos da República. Procura-se os seus exemplos na história dos tiranos, porque não se quer escolhê-los na dos povos, em auri-la no génio da liberdade ameaçada. Em Roma, quando o cônsul descobriu a conjura, e a sufoca no mesmo instante pela morte dos cúmplices de Catilina, ele foi acusado de ter violado as formas, por quem? Pelo ambicioso César, que queria aumentar o seu partido com a horda dos conjurados pe-

los Pisões, os Clódios e todos os maus cidadãos que receavam para eles mesmos a virtude de um verdadeiro Romano e a severidade das leis.

Punir os opressores da humanidade, é clemência; perdoar, é barbárie. O rigor dos tiranos não tem por princípio senão o rigor. O do governo republicano não parte senão da benemerência.

Por isso, ai daqueles que ousarem dirigir contra o povo o terror que só deve aproximar-se dos seus inimigos! Ai dos que, confundindo os erros inevitáveis do civismo com os erros calculados da perfídia, ou com os atentados dos conspiradores, abandonem o intriguista perigoso para perseguir o cidadão pacífico. Pereça o celerado que ouse abusar do nome sagrado da liberdade, ou das armas temíveis que ela lhe confere, para lançar o luto ou a morte no coração dos patriotas. Este abuso existiu, ninguém pode duvidar disso. Foi, sem dúvida, exagerado pela aristocracia: mas se existir em toda a República um só homem virtuoso perseguido pelos inimigos da liberdade, o dever do governo seria o de o procurar com inquietação e de o vingar com decisão.

Mas será necessário concluir destas perseguições, suscitadas contra os patriotas pelo zelo hipócrita dos contra-revolucionários, que é necessário conceder a liberdade aos contra-revolucionários, e renunciar à severidade? Estes novos crimes da aristocracia não fazem senão demonstrar a necessidade. O que é que a audácia dos nossos inimigos prova, senão a fraqueza com a qual foram perseguidos? Ela é em grande parte devida à doutrina negligente que foi pregada nestes últimos tempos, para os sossegar. Se pudésseis escutar estes conselhos, os vossos inimigos alcançariam a sua finalidade e receberiam das vossas próprias mãos o preço da última das suas malfeitorias.

Que teria havido leviandade ao considerar algumas vitórias conseguidas pelo patriotismo, como sendo o fim de todos os nossos perigos. Olhai para a vossa verdadeira situação: sentireis que a vigilância e a energia vos são mais necessárias do que nunca. Uma surda malevolência contraria por todo o lado as operações do governo: a influência fatal das cortes estrangeiras e, por estar mais escondida, nem por isso é menos activa, nem menos funesta. Sente-se que o crime intimidado não fez mais do que encobrir o seu caminho com mais habilidade.

Os inimigos internos do povo francês dividiram-se em duas facções[13], como em dois corpos de exército. Eles marcham sob estandartes de diferentes cores e por estradas diversas. Mas marcham em direcção ao mesmo objectivo; este objectivo é a desorganização do

governo popular, a ruína da Convenção, quer dizer, o triunfo da tirania. Uma destas duas facções impele-nos para a fraqueza, a outra, para os excessos. Uma quer transformar a liberdade em bacante, a outra em prostituta.

Intriguistas subalternos, muitas vezes até bons cidadãos enganados, alinham-se num ou noutro partido; mas os chefes pertencem à causa dos reis ou da aristocracia, e reúnem-se sempre contra os patriotas. Os velhacos, mesmo quando fazem a guerra entre si, odeiam-se bem menos do que detestam as pessoas de bem. A pátria é a sua presa; batem-se para a partilhar: mas juntam-se contra aqueles que a defendem...

VI

PSICOLOGIA REVOLUCIONÁRIA

EFEITOS PSICOLÓGICOS DOS MASSACRES

Para os homens civilizados da espécie ordinária, o ofício de *septembriseur*, de início, é penoso; mas, depois de um pouco de prática, sobretudo quando a alma é tirânica e que, sob a capa da teoria ou com o pretexto da salvação pública, pode saciar os seus instintos autoritários, caem as suas repugnâncias. No exercício do poder absoluto verifica-se um deleite extraordinário: em qualquer momento, é muito fácil comprovar-se, por actos, que se é omnipotente, e o mais convincente destes actos é aquele que consiste em destruir. Quanto mais a destruição é completa, radical e pronta, maior o sentimento da sua força; qualquer que seja o obstáculo, não se quer recuar nem tampouco parar; quebram-se todas as barreiras que os homens designam por bom senso, humanidade, justiça, e sente-se prazer em quebrá-las. Esmagar e dominar torna-se uma volúpia intensa, saboreada pelo orgulho íntimo, um fumo de holocausto que o déspota queima sobre o seu próprio altar. Neste sacrifício quotidiano, ele é simultaneamente o ídolo e o sacerdote, e oferece vítimas a si mesmo para ter consciência da sua divindade. Assim é Saint-Just, tanto mais déspota quanto apoia a sua qualidade de representante em missão sobre a sua qualidade de membro do Comité de Salvação Pública; para encontrar almas afinadas pelo mesmo diapasão do que o seu, é preciso sair do mundo moderno, remontar até um Calígula, procurar no Egipto, no século X, um califa Hakem. Ele também, como estes dois monstros, mas com fórmulas diferentes, acredita ser deus ou vice-deus na terra, investido de arbítrio pela verdade que se encarnou nele, representante de uma potência misteriosa, ilimitada e suprema, que é o povo em si; para representar dignamente esta potência, é preciso ter a urna da força e do poder[1]. A alma de Saint-Just é isto, e não mais do que isto: os seus outros sentimentos não servem senão para a fazer deste modo; os diversos metais que a compõem, a sensualidade, a vaidade, todos os vícios, todas as ambições, todos os frenesins e melancolias da sua juventude, amalgamaram-se violentamente e fundiram-se em conjunto no molde revolucionário, para tomarem a forma e a rigidez de um aço cortante. Suponde um gládio vivo,

que sinta e queira conformemente à sua têmpera e à sua estrutura; agradar-lhe-á ser brandido, terá necessidade de golpear; nenhuma outra necessidade em Saint-Just. Silencioso, impassível, mantendo os outros à distância, tão imperioso como se a vontade unânime do povo e a majestade da razão transcendente residissem na sua pessoa, ele parece ter reduzido as suas paixões à vontade de quebrar e de apavorar. Dir-se-ia que, semelhante aos conquistadores bárbaros, mede a grandeza que confere a si mesmo pela grandeza dos abates que faz: nenhum outro ceifou tão largamente no meio das fortunas, das liberdades e das vidas; nenhum outro realçou melhor o efeito aterrorizador dos seus despojos mortíferos pelo laconismo da sua palavra e pela rapidez dos seus golpes. Ordem de prender e de encerrar no segredo todos os *ci-devants* nobres, homens e mulheres, de quatro departamentos, em vinte e quatro horas; ordem à burguesia de Estrasburgo para depositar 9 milhões nas vinte e quatro horas; 10 000 pessoas descalças em doze horas; fuzilamentos expeditivos a torto e a direito dos oficiais do exército do Reno, eis algumas das suas medidas[2]. Tanto pior para os inocentes; falta tempo para os distinguir: «Um cego, que procura um alfinete num monte de poeira, apanha o monte de poeira.»[3] E, qualquer que seja a ordem, mesmo inexequível, tanto pior para aquele que a recebeu, para o capitão que, encarregado pelo representante de montar tal bateria em tal prazo, trabalhou toda a noite com toda a sua força, «com tantos homens quanto o espaço pudesse conter.»[4] Não estando a bateria pronta à hora determinada, Saint-Just envia o capitão para a guilhotina. O que o soberano mandou fazer, ele não pode revogar; ao desdizer-se, ele rebaixar-se-ia; ao serviço da omnipotência, o orgulho é insaciável, e para o saciar, nenhuma barbárie é demasiado grande. O mesmo apetite no ex-comediante Collot d'Herbois, que já não em cena, mas na cidade, desempenha o papel de tirano de melodrama com todo o fausto correspondente. Uma manhã, em Lyon, prescreveu ao tribunal revolucionário prender, interrogar e julgar um adolescente suspeito antes do final do dia. «Pelas seis horas, estando Collot à mesa, e em orgia com raparigas, saltimbancos e carrascos, comendo e bebendo ao som de uma música escolhida, entra um dos juízes do tribunal; após as formalidades em uso, introduzem-no junto do representante; anuncia-lhe que o jovem preso, interrogado e colhidas as mais exigentes informações a seu respeito, está irrepreensível e que o tribunal opina por soltá-lo. Collot, *sem olhar para o juiz*, eleva a voz e diz-lhe: "Ordenei-vos que punísseis esse homem, quero que ele morra antes do fim do dia. Se se poupassem os inocentes, demasiados culpados escapariam. Ide!" A música e a alegria recomeçam e, na hora seguinte, o jovem é fuzilado.»[5] De modo semelhante, na maior parte das outras *paxaliques*, se alguma cabeça condenada mentalmente pelo paxá, escapa ou tarda a cair, este indigna-se contra as delongas e as formalidades

da justiça, contra os juízes e os jurados que muitas vezes ele mesmo escolheu. Javogues escreve uma carta injuriosa à comissão de Feurs que ousou absolver dois *ci-devant*. Laignelot, Le Carpentier, Milhaud, Monestier, Lebon anulam, recompõem e substituem as comissões de Fontenay, de Saint-Malo e de Perpignan, os tribunais de Aurillac, de Pau, de Nîmes e de Arras, que não julgaram de acordo com a fantasia deles. Lebon, Bernard de Saintes, Dartigoeyte e Fouché remetem para julgamento pelo mesmo facto, arguidos solenemente absolvidos pelos seus próprios tribunais. Bô, Prieur de la Marne e Lebon enviam para a prisão juízes ou jurados que não querem condenar sempre à morte. Barras e Fréron expedem, de brigada em brigada, ao tribunal revolucionário de Paris, o acusador público e o presidente do tribunal revolucionário de Marselha como indulgentes e contra-revolucionários, porque, de 528 acusados, não fizeram guilhotinar senão 162[6]. Contradizer o representante infalível! Só isso constitui uma ofensa; o representante deve-se a si mesmo punir os indóceis, voltar a prender os delinquentes absolvidos e sustentar as suas crueldades por meio de outras crueldades.

Quando alguém bebeu durante muito tempo uma bebida nauseabunda e forte, não somente o paladar se habitua a ela, mas por vezes toma-lhe o gosto; em breve quer uma bebida mais forte; por fim traga-a pura, sem qualquer mistura que lhe suavize o amargor, sem qualquer tempero para lhe disfarçar o horror. Tal é, para certas imaginações, o espectáculo do sangue humano; depois de se terem acostumado, comprazem-se nele. Lequinio, Laignelot e Lebon partilham o jantar, sentados à mesa com o carrasco[7]; Monestier, com os seus assassinos, vai ele próprio buscar os acusados aos calabouços, acompanha-os ao tribunal, cobre-os de invectivas se querem defender-se e, depois de os ter feito condenar, assiste «vestido a rigor» ao suplício deles. Fouché, de *lorgnette* em punho, contempla da sua janela uma carnificina de duzentos e dez Lioneses. Collot, La Porte e Fouché fazem patuscadas em alegre companhia, nos dias de fuzilamentos e, ao som das descargas, levantam-se com gritos de alegria, agitando os chapéus[8]. Em Toulon, é Fréron em pessoa que comanda e faz executar sob os seus olhos o primeiro grande massacre do campo de Marte. Na Praça de Arras, o senhor de Vielfort, já amarrado e deitado sobre a prancha, esperava a queda do cutelo. Lebon surge à varanda do teatro, faz sinal ao carrasco para suspender, abre o jornal, lê e comenta em alta voz, durante mais de dez minutos, os sucessos recentes dos exércitos franceses; depois, voltando-se para o condenado: «Vai, celerado, contar aos teus semelhantes as notícias das nossas vitórias.» Em Feurs, onde os fuzilamentos se fazem em casa do senhor Rosier, na grande álea do parque, a filha da casa, uma jovem, vem a chorar pedir a Javogues o perdão do seu marido. «Sim, minha menina, responde Javogues, amanhã tê-lo-ás em tua casa.» Com efeito, no dia seguinte, o marido é fuzilado e

enterrado na álea. Manifestamente, o ofício acaba por lhes agradar; como os seus predecessores de Setembro, embriagam-se com os seus assassinatos; à volta deles, fala-se em termos alegres «do teatro vermelho», da «navalha nacional»; diz-se de um aristocrata que ele vai «pôr a cabeça na janela nacional, que ele enfiou a cabeça na gateira.»[9] Eles próprios têm o estilo e as graçolas do emprego. «Amanhã, às sete horas, escreve Hugues, montai a santa guilhotina.» «A menina guilhotina», escreve Le Carlier, «segue sempre aqui o seu caminho.» «Os senhores pais e amigos de emigrados e de padres refractários, escreve Lebon, monopolizam a guilhotina (...). Antes de ontem, a irmã do *ci-devant* conde de Béthune espirrou no saco.» Carrier confessa altivamente «o prazer que desfruta» em ver executar padres: «Nunca ri tanto do que quando os via fazer os seus trejeitos ao morrer»[10]. Está aqui patente a suprema perversão da natureza humana, a de um domiciano que, na face dos seus condenados, segue o efeito do suplício, melhor ainda, a de um negro que ri a bandeiras despregadas ante o aspecto de um homem empalado. E este regozijo de contemplar as angústias da morte sangrenta, Carrier dá-o a si mesmo quando se trata de crianças enviadas para a morte. Apesar dos reparos do tribunal revolucionário e das instâncias do presidente Phélippes-Tronjolly[11], ele assina, em 28 de Frimário, ano II, a ordem expressa de guilhotinar sem julgamento 27 pessoas das quais sete mulheres, entre elas quatro irmãs, as meninas de la Métairie, uma de 28 anos, a outra de 27, a terceira de 26, a última de 17. Dois dias antes, apesar das reclamações do mesmo tribunal e das instâncias do mesmo presidente, subscreveu a ordem expressa de guilhotinar vinte e quatro artesãos e trabalhadores, entre os quais dois rapazes de catorze anos e dois outros de treze. Fez-se conduzir «em fiacre» à praça da execução onde a seguiu em detalhe; pôde ouvir um dos rapazes de 13 anos, já amarrado à prancha, mas demasiado pequeno e tendo apenas sob o cutelo o cimo da cabeça, dizer ao executor: «Vais-me fazer doer muito?» Adivinha-se facilmente sobre o quê o triangulo de aço foi cair. Carrier viu isto com os seus olhos, e enquanto o executor, com horror de si mesmo, morre pouco depois, por causa do que acabara de fazer, Carrier, instalando um outro carrasco, recomeça e continua[12].

***

PSICOLOGIA DE SAINT-JUST

A revolta contra a sociedade em muitos revolucionários extremistas parece fundamentada sobre o ódio a si mesmo; um pessimismo fundamental perpassa pelo texto seguinte de Saint-Just (1767-1794; deputado de Aisne à Convenção e membro do Comité de Salvação Pública); a sua razão de viver parece apoiar-se sobre uma espécie de consciência

laicizada do pecado, mas um pecado estrutural, irremissível, próprio dos limites da pessoa sobre o qual virá irremediavelmente despedaçar-se o seu fantasma da omnipotência. A energia colossal manifestada pelos membros do Comité de Salvação Pública para a destruição seria imputável a um desespero fundamental e à omnipresença de uma morte sangrenta que se sabe inelutável? Depois do assassinato de Marat, Robespierre cede a uma eloquente confidência: «As honras do punhal estão-me também reservadas.» Iremos ver que o tom do «arcanjo do Terror», nome que será atribuído a Saint-Just depois da sua queda, não é menos niilista. A única criatura feminina que ele ama, é a verdade, um pouco como o representante para o exército do Reno, Ehrmann, que a sua Dulcineia acaba de abandonar e que escreve à Convenção: «À amante mais constante, a mais fiel do universo: à República Francesa.» Este puro, tão escrupuloso no capítulo dos direitos da sua única amante, era o mesmo que enviava às carradas, de ânimo leve, os suspeitos à guilhotina e ordenava o extermínio das populações sobre vastas áreas do território.

Deus protector da inocência e da verdade, uma vez que me conduziste pelo meio de alguns perversos, era sem dúvida para os desmascarar!

A política apoiara-se em grande medida sobre esta ideia, que ninguém ousaria atacar homens célebres envolvidos numa grande ilusão...

Eu deixei atrás de mim todas essas fraquezas; no universo, eu não amo senão a verdade, e já o afirmei...

As circunstâncias só são difíceis para aqueles que recuam diante do túmulo[13]. Eu o imploro, o túmulo, como um benefício da providência, para deixar de ser testemunha das perversidades urdidas contra a minha pátria e a humanidade.

Certamente, é deixar pouca coisa, uma vida infeliz, na qual se está condenado a vegetar como cúmplice e testemunha impotente do crime...

Desprezo a poeira de que sou composto e que vos fala, poder-se-á perseguir e dar a morte a esta poeira; mas eu desafio que arranquem de mim esta vida independente que dei a mim mesmo nos séculos e nos céus[14].

VII

GUERRA E REVOLUÇÃO

A GUERRA, PRINCÍPIO INTERNO DE VIDA DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Um curioso providencialismo inspira o texto que vai ser lido. Segundo o orador montanhês que vamos ler, jamais as grandes conquistas revolucionárias teriam sido possíveis sem a guerra estrangeira e civil que é, portanto, necessário acautelar-se de a encarar como uma catástrofe: ela fez expandir as energias, tornou legítimo o extermínio de todos os opositores. Em resumo, ela prestou um grande serviço à República. É mesmo na guerra que esta última parece atingir o pleno desabrochar das suas potencialidades: energia sobre-humana, unanimidade popular... Billaud[1] não está longe de pensar, e talvez seja preciso dar-lhe razão, que a guerra constitui a essência da Revolução; é ela que lhe confere o seu movimento interior e lhe garante o sucesso. A realeza prestes a desaparecer tentava salvar-se assegurando a paz; a guerra fê-la cair, consumando assim a grande mudança da Revolução.

Quando Roma acabou com o trono e expulsou os Tarquinios, para assegurar esta revolução não teve senão inimigos exteriores a combater e a vencer. Roma, ainda na sua adolescência, encontrou mesmo nesta guerra o princípio da sua grandeza. Foi a necessidade de se defender que, electrizando a sua energia e a sua coragem, centuplicou as suas forças e a transformou em breve num colosso tendo por pedestal o universo subjugado. Vós, porém, fundadores da república francesa, vós lançastes as suas bases sob auspícios muito mais desfavoráveis. Já a realeza, abalada pela força do povo, ainda que fortemente apoiada pelos inimigos da felicidade pública, se apressava em conjurar a tempestade e tinha arranjado tempo, durante três anos, para recorrer a todos os meios que aniquilassem a liberdade. O hábito de estagnar desde há tantos séculos na escravatura, as paixões que ela engendra, os preconceitos que enraíza, os vícios que propaga, a miséria que ela agrava, tornaram-se nas mãos do despotismo outras tantas alavancas adequadas para esmagar o povo pelo povo. Para nos desferir os derradeiros golpes, não nos faltava senão o flagelo de uma guerra sangrenta e simultânea com as potências da Europa

e connosco mesmos. Por isso, quando da abertura da vossa sessão, enquanto os Prussianos se espalhavam como uma torrente fogosa sobre as planícies da *ci-devant* Champagne, que Leopoldo cercava Lille e Thionville, Pitt negociava Toulon e sublevava Lyon e Marselha. Finalmente, a superstição, revolvendo o lodo impuro dos pântanos da Vendeia, realizava nos departamentos marítimos do Oeste a fábula de Gedeão. Certamente, era então indubitável que um qualquer novo César acreditasse estar já a alcançar o desfecho vendo a França rasgar, como Catão, as suas entranhas com as suas próprias mãos. Mas Catão não passou de um simples mortal; e o povo, imagem da natureza, é imperecível como ela. Como ela, ele sai mais firme, mais poderoso, mais majestoso, do seio das tempestades que pareciam ameaçar confundir o universo e que não são senão acidentes necessários para por vezes renovar o que os séculos desgastaram.

A guerra, que parecia dever consumar a nossa ruína, foi no entanto o que nos salvou. A guerra, inflamando todos os espíritos, engrandecendo todos os corações, inspirando como paixão dominante a glória de salvar a pátria, tornou o povo permanentemente desperto em relação aos seus perigos, sem cessar exasperado contra as malvadezes da monarquia e do fanatismo, sempre tão ardente para combater os déspotas até ao último quanto inexorável para com os traidores que projectavam o massacre dos nossos exércitos e a escravidão da França. *A guerra da Vendeia*, ao reunir sob os seus estandartes os homens mais corrompidos, *serviu ela mesma para purgar a terra da liberdade dessa cambada de bandidos*; serviu para pôr às claras a atrocidade do realismo, a sanguinária hipocrisia dos padres; serviu para desmascarar até aqueles mesmos que só tinham ficado debaixo das bandeiras da república para lhe desferirem golpes mais certeiros ou para melhor saciarem a sua ambição sob os emblemas do patriotismo. Daí, para o povo novos raios de luz que, por esta série de crueldades e de traições, não deixaram por todo o lado mais do que impressões horrendas e revoltantes.

Eles trazem então consigo um motivo de consolação, estes acontecimentos que pelo seu negrume perpetuaram e aumentaram o ódio à tirania! Ódio natural, justo e inseparável do amor à liberdade que, na passagem súbita da servidão à república, quer dizer, da degradação da espécie humana à elevação mais sublime da sua dignidade, supriu as virtudes cívicas que ainda não tínhamos e que atenuou os resultados pérfidos da imoralidade de tantos seres pervertidos.

É esse ódio profundo à tirania que, misturando-se por entusiasmo às próprias combinações dos conspiradores, os enredou várias

vezes nas suas próprias armadilhas; foi ele que os acorrentou ao seu triunfo nas fornadas do 14 de Julho, do 6 de Outubro, do 10 de Agosto, do 31 de Maio; foi ele que, apoiando, apesar de tantas intrigas, a opinião pública no mais alto grau, vos arrastou nesse turbilhão luminoso, longe do abismo tantas vezes entreaberto sob os vossos passos, para vos guindar a uma elevação que coloca já os vossos inimigos sob os vossos pés...[2]

***

OS MÓBILES DA GUERRA, SEGUNDO BRISSOT

Brissot[3] tomou a palavra diante do clube dos jacobinos em 30 de Dezembro de 1791 para promover uma guerra externa que poria fim, julgava ele, aos males da Revolução.

Determinados argumentos mantêm-se no enquadramento de uma guerra preventiva: prevenir o ataque estrangeiro. Outros, porém, fazem dela uma necessidade vital para o prosseguimento da Revolução. É a esse título que Brissot a preconiza. Além disso, este discurso contém em germe os massacres de Setembro («Disseram-vos que era preciso fazer preceder o decreto da guerra de um decreto de acusação contra os rebeldes, e sobretudo contra os príncipes. Eh! Quem duvida disso? É justiça, é prudência, é necessidade, e eu creio que este partido reunirá todos os sufrágios»).

No momento em que este discurso é proferido, Luís XVI ainda ocupa nominalmente o trono; mas depois do 10 de Agosto, as línguas soltar-se-ão e Brissot poderá proclamar abertamente o verdadeiro motivo da guerra: ela constituía o meio de abater definitivamente a monarquia.

Eu demonstrei que o partido da guerra, por si só, conciliava todas as relações, a dignidade da nação francesa, a sua segurança, a manutenção da revolução e o regresso da prosperidade pública...

Está demonstrado que a constituição se consolidará bem mais prontamente se nós pudermos dominar os descontentes que se agitam continuamente no interior; que estes descontentes se dissiparão com muito mais facilidade se nós lhes retirarmos o único ponto de apoio de que eles dispõem fora do império, esse exército de refugiados que encoraja as manobras deles, com os chefes do qual não cessam de tramar complôs sempre destruídos e sempre renascentes...

Está finalmente demonstrado, se existem traições a recear, que elas serão bem mais perigosas dentro do reino do que fora dele...

Sim, quando os Alemães que gemem sob o jugo dos eleitores vi-

rem o exército francês desfraldar no meio deles a bandeira tricolor; quando o virem proteger em vez de devastar as suas propriedades, comprar os seus géneros alimentícios em vez de os pilhar, a atacar apenas os que querem defender os rebeldes; quando virem no campo francês não um campo inimigo, mas uma cidade de passagem e pacífica, onde reinam a ordem e as leis; quando virem os Franceses ocupar-se apenas da sua felicidade e da sua liberdade; é então que os Alemães os cobrirão de bênçãos, em vez de se irritarem contra eles. É então que se formará entre eles uma fraternidade amigável e sólida, uma vez que ela se apoiará não sobre conveniências do momento, mas sobre princípios eternos que se lhes tornarão comuns (...). Acreditai, acreditai, senhores, que os tiranos que conhecem os prodigiosos efeitos dos sons encantadores do cântico «Ah! *Ça ira!*» (...) estremecem antecipadamente com à simples ideia de um tal combate (...) a visão da cabeça da Medusa petrificada; a ária favorita da liberdade, a visão do seu barrete, podem abalar ao mesmo tempo um exército, fazer depor as armas a homens que deviam degolar-se uns aos outros... Eu imagino ver o Francês, com um ar aberto, rindo, a oferecer a sua mão ao Alemão, a abraçá-lo e os dois a jurarem, sobre as bandeiras da liberdade, que são irmãos, que as duas nações não farão mais do que uma só família. Quando for contestada a possibilidade deste prodígio, podereis negar a influência secreta das comunicações entre os dois exércitos? Outrora, amavam o Francês: abençoá-lo-ão hoje e é impossível que os Alemães, não vendo nos Franceses senão amigos de todos os homens, senão libertadores do género humano, queiram bater-se por muito tempo pela honra dos seus tiranos...

Que povos acostumados ao «despotismo» possam libertar-se tão facilmente e, mais ainda, abençoar os seus libertadores, deixava céptico mais do que um; invocava-se o peso dos costumes, a falta de precedente; Brissot returque:

Que importa a existência ou não de um tal facto? Existe pois na história antiga uma libertação semelhante à nossa? Mostrai-nos então um povo que, após doze séculos de escravatura, recuperou a sua liberdade? Nós criaremos o que não existiu... Sim, ou nós vencemos os nobres, e os padres e os eleitores, e então restabeleceremos o nosso crédito público e a nossa prosperidade, ou seremos derrotados e traídos... e os traidores serão finalmente convencidos, e serão punidos, e nós poderemos enfim fazer desaparecer o que se opõe à grandeza da nação francesa. Devo confessar, senhores, que não tenho senão um

receio, é o de que não sejamos traídos... Temos necessidade de grandes traições, a nossa salvação está aí; porque há ainda fortes doses de veneno no seio da França, e é preciso fortes explosões para o expulsar; o corpo é bom, não há nada a temer. As grandes traições não serão funestas senão para os traidores, elas serão úteis aos povos.

Diante dos filhos da liberdade, o que é que parecerão essas máquinas armadas que apenas devem a sua superioridade a uma táctica vã; a sua coragem apenas à confiança nessa táctica? Se a nossa revolução mudou a diplomacia, ela mudará também a arte militar.

Holandeses, Flamengos, habitantes de Liège, todos eles esperam apenas a vossa explosão para começar a deles, para sacudir o jugo e com que celeridade este movimento se comunicará por todo o lado! Recordai-vos dessas cruzadas em que a Europa, armando-se por algumas superstições, se punha em marcha à voz de um único homem para esmagar a hidra. Chegou o momento para uma outra cruzada, e ela tem um objectivo bem mais nobre, bem mais santo. É uma cruzada de liberdade universal. Aqui, cada soldado será um Pedro, *o Eremita*, um Bernardo, e será mais eloquente do que eles. Ele não pregará dogmas místicos e pregará o que cada um sabe, o que cada um quer, a liberdade. Que os reis não continuem a criar a quimera da propaganda, ou antes, que eles a vejam finalmente onde ela está, onde é mais perigosa para eles, na alma de cada soldado que dirá ao seu inimigo: irmão, não estou aqui para te degolar, venho tirar-te do jugo sob o qual tu gemes; venho mostrar-te o caminho da felicidade. Como tu, eu era escravo; armei-me, o tirano desapareceu; eis-me livre, tu também podes tornar-te livre, aqui está o meu braço... não, não está no poder de quem quer seja fazer deter esta revolução. Ela é efeito da razão, e a razão fala a cada homem, ela fala todas as línguas. É conhecida em todo o lado esta palavra sublime: que, para ser livre, um povo apenas tem de o querer[4].

***

A GUERRA NECESSÁRIA PARA DERRUBAR A MONARQUIA

No plano que veremos traçado pelos próprios conjurados, a França devia ser antes de mais inundada de jornais, convidando daí em diante o povo para o último impulso à obra da sua liberdade. À força de libelos, de calúnias e de comentários odiosos espalhados sobre Luís XVI e sobre a rainha, os seus autores pretendiam arrancar-lhes a estima e a afeição dos Franceses.

Em breve se puseram a planear a revolta das potências estrangeiras, para arrastar Luís XVI para os horrores da guerra com o inimigo do exterior, e triunfar mais facilmente sobre ele no interior. A partir daí, passou-se a ouvi-los dizer nos seus clubes o que Brissot escrevia depois aos generais da sua revolução: *é preciso incendiar os quatro cantos da Europa; a nossa salvação reside aí*[5]. Pela via dos adeptos e dos clubes, espalhados pelo interior, eles incitam ao mesmo tempo a perturbações contínuas, para fazer recair o odioso delas sobre o rei e sobre a rainha. No seio da Assembleia, sob pretexto de afastar o perigo no qual tantas sedições parecem colocar a França, sob o nome de *Comissão extraordinária,* formam este Comité secreto, cuja facção é chamada a dos girondinos. É lá que Brissot, à cabeça dos seus eleitos, e presidente da *Comissão*, prepara e redige, no silêncio dos complôs, os decretos que iriam consumar a rebelião. Ele queria dar a aparência de uma revolução apenas filosófica, apenas solicitada por um povo filósofo, cansado dos seus Monarcas, e não querendo, finalmente, ter outro rei senão ele mesmo. Ele envia os seus emissários às províncias; regressam para lhe dar conhecimento de que o povo francês não se decide a passar sem o seu rei. Sonda a própria Assembleia Legislativa; a grande maioria encontra-se ainda com as mesmas disposições do que o povo. O que ele não pôde fazer como sofista e por convicção, fá-lo-á como tirano, por meio dos chuços e das fúrias dos bandidos. Junta todos aqueles que a Revolução reuniu no Midi, sob o nome de *Marseillais.* Os jacobinos do Ocidente são avisados para fazerem avançar para Paris os seus bandidos de Brest até mesmo em Paris, ele revela os seus projectos a todos os chefes dos jacobinos, *Barbaroux* e *Panis*, *Carra* e *Beaujois*, vigário intruso de Blois, *De Besse* de Drôme, *Galissot* de Langes, *Fournier*, o Crioulo, o *general Westermann*, *Kieulin* de Estrasburgo, *Santerre*, o cervejeiro, *Antoine* de Metz, *Gorsas*, o jornalista, juntam-se aos girondinos. Os conselhos têm lugar umas vezes em casa de *Robespierre*, outras vezes na albergaria do *Soleil d'Or*, ao pé da Bastilha. Sieyès, com o seu clube dos vinte e dois e o *arrière-conseil* dos jacobinos, fornece todos os meios de que dispõe, *Marat*, *Prudhomme*, *Millin*, e todos os jornalistas do partido vão aumentando, dia após dia, as calúnias contra Luís e sua esposa. Alexandre e Chabot incitam à raiva nos *faubourgs* de Saint-Antoine e Saint-Marceau. Philippe d'Orléans apoia-os a todos com o seu dinheiro e o seu partido, porque espera servir-se de todos para subir ao trono, depois de ter provocado a queda de Luís XVI, e porque, se não puder subir ao trono e saciar a sua ambição, quer pelo menos saciar a sua vingança.

Todos os conselhos estão em acção e os bandidos chegaram. Os sinos tocaram a rebate durante toda a noite; raia o dia 10 de Agosto. A segunda Assembleia consumou a sua tarefa, Luís XVI é declarado destituído de todos os seus direitos à coroa. Do palácio dos seus pais ele passou para

as torres do Templo. É lá que a terceira Assembleia dos legisladores conjurados irá buscá-lo para o conduzir ao cadafalso e cumprir os últimos juramentos das *arrière-Loges*.

Se o historiador hesita em ver neste percurso o percurso da seita, para chegar a essa catástrofe do 10 de Agosto, que leia as confissões dos próprios adeptos. Chegou a altura em que eles disputam entre si a glória dos horrores e de todas as perversidades desta desastrosa jornada. Ela dá a Brissot o ceptro dos jacobinos; Robespierre, Marat e Danton arrancam-lho e ele quer retomá-lo. Dirige-se a todos em França para demonstrar os seus direitos. A apologia dele e de Louvet, seu co-adepto, não são, em toda a sua substância, mais do que a própria história da conspiração que eu acabo de traçar. Se é necessário citar pelo menos alguma parte dela, para convencer o leitor, leiamos estas palavras de Brissot e disponhamo-nos a seguir a sua linguagem:

> Os triúnviros Robespierre, Marat e Danton, acusaram-me [diz ele] de ter provocado a guerra; e sem a guerra a Realeza ainda subsistiria; E sem a guerra, mil talentos, mil virtudes, não se teriam desenvolvido! E sem a guerra, a Sabóia e tantas outras regiões das quais os ferros vão cair, não teriam tido a liberdade. – Eles receavam a guerra feita por um rei, políticos de vistas estreitas! É precisamente porque esse rei perjuro devia dirigir a guerra, porque não podia dirigi-la senão como traidor; porque esta traição, por si só, o conduziria à sua perda; é somente por isso que era necessário querer a guerra do rei. – É a abolição da Realeza *que eu tinha em vista ao fazer declarar a guerra.* – Os homens esclarecidos ouviram-me, em 30 de Dezembro de 1791, quando, respondendo a Robespierre que estava sempre a falar-me de traições a recear, eu lhe dizia: «Tenho apenas um receio, é o de que não sejamos traídos; temos necessidade de traições, a nossa salvação está nela.» As traições farão desaparecer o que se opõe à grandeza da nação francesa: a Realeza.

Falando aqui de tantas traições ao vangloriar-se da que urdia contra Luís XVI, como se fosse a sua coroa de glória apresentada à admiração dos jacobinos, Brissot toma todo o cuidado em não mencionar por que preço avaliava aquela que preparava aos próprios traidores, se Luís XVI fosse nessa altura suficientemente rico para o comprar a ele. Ainda em 9 de Agosto, na véspera desse dia em que todos os conjurados se deviam lançar na acção, ele pedia ao rei *12 milhões* para se desistir do complô e *para impedir a sua execução*[6]. Que gente, estes sofistas! Que ideia eles fazem das suas *mil virtudes*! Violentemo-nos pois; prestemos ainda atenção a este; porque, finalmente, é na sua própria apologia que se encontra a verdadeira história das iniquidades que cometeu. Vejamos este mesmo Brissot exaltar todas essas suas malfeitorias, durante o

tempo que consagra a meditá-las, e dar-nos seguidamente a ideia da sua frieza no meio dos horrores, como um exemplo de grandeza que deve fazer esquecer nesse dia as próprias atrocidades dos seus canibais.

> Acusam-me de ter presidido à Comissão Extraordinária; e se os bons espíritos desta Comissão não tivessem preparado, e mesmo muito tempo antes do 10 de Agosto, os decretos salvadores da França, da suspensão do rei e do convocação da Convenção, da organização de um ministério republicano; se nesses decretos, a sabedoria das combinações não tivesse afastado a ideia da força e do terror, se não se tivesse imprimido a esses decretos um carácter de grandeza e de reflexão fria e calma, a revolução do 10 de Agosto teria aparecido aos olhos da Europa como uma revolução de canibais. Mas a Europa acreditou na salvação da França, ao ver a sabedoria presidir no centro destas tempestades e subjugar até mesmo a sede de carnificina. Que caluniem tanto quanto quiserem a jornada do 10 de Agosto; o valor dos federados e os decretos sensatos da Assembleia Nacional, preparados pela Comissão, imortalizarão para sempre esta jornada.[7]

Continuemos a ler, e escutemos uma vez mais este estranho sofista. Depois de nos ter dito como traiu Luís XVI, ei-lo que ainda nos vai dizer como traiu a Nação e a Assembleia; como é que eles se arranjaram, ele e os seus partidários, para levar o povo e a maioria desta Assembleia a fazerem iniquidades que esse mesmo povo e essa mesma maioria não queriam.

> Censuraram a minha opinião (de 9 de Julho) sobre a destituição do rei; censuraram a Vergniaud a dele – sou testemunha de todos os meus colegas; atesto-o em relação àqueles que conheceram o estado da nossa Assembleia Legislativa, da minoria dos patriotas, a corrupção do terror, a aversão dos exagerados pelo partido da Corte; era sem dúvida necessária uma certa dose de coragem para aventar, no meio desta Assembleia, a hipótese eloquente de Vergniaud sobre os crimes do rei. No dia seguinte a esta reunião que enfraquecera o partido dos patriotas, era preciso, para traçar o quadro vigoroso dos crimes do rei, ousar propor submetê-lo a julgamento. Era uma blasfémia aos olhos da maioria, e eu, todavia, votei-o.

Ao falar-nos seguidamente dos girondinos, o seu principal apoio, «ocupados sem cessar», continua Brissot, «em reparar as suas faltas, reunidos com outros patriotas, esclarecidos, eles preparavam os espíritos para votar a suspensão do rei».

> Esses espíritos estavam ainda muito distantes disso; eis porque eu ousei o famoso discurso sobre a destituição, de 26 de Julho; discurso que pareceu aos olhos das pessoas comuns uma mudança de opinião, e que, para os olhos esclarecidos, não era mais do que uma manobra prudente e necessária. – Eu sabia que a ala direita o que mais desejava era abordar a questão sobre a destituição, porque acreditava estar segura do sucesso, porque a opinião não estava amadurecida nos departamentos – A derrota dos patriotas era inevitável. Era preciso portanto andar com rodeios para conseguir o tempo necessário para esclarecer a opinião pública, ou amadurecer a insurreição; porque a suspensão não podia resultar por meio de uma ou de outra. Tais eram os motivos que me ditaram este discurso de 26 de Julho, que me valeu tantas injúrias e me enfileirou entre os realistas, enquanto o patriota francês[8] não cessava de preparar os espíritos nos departamentos para essas medidas extraordinárias.

Através das reflexões que estas confissões sugerem, que o leitor reflicta um instante sobre estas palavras: *Era preciso portanto andar com rodeios para conseguir o tempo necessário para esclarecer opinião pública, ou amadurecer a insurreição.* Elas manifestam-nos uma grande verdade na teoria das revoluções. Dizem-nos que estas insurreições que nos apresentam como sendo os grandes movimentos do povo, da maioria da Nação, não são mais do que os grandes movimentos dos facciosos contra a maioria da Nação; que se a Nação tivesse pensado como estes facciosos, eles não teriam tido necessidade de reunir todos os seus bandidos para triunfar pelas armas e pelo terror, de uma Nação que só tinha a sua opinião sem armas e apanhada desprevenida. Pode alguém dizer-nos aqui que a França dispunha então dos seus guardas nacionais; sim, tinha-os; mas Brissot estava bem livre de os chamar. Tinha-os visto acorrer das províncias à federação de 14 de Julho e eram esses que se chamavam verdadeiramente os *federados*. Quase todos, porém, tinham dado ao rei e à rainha as provas mais inequívocas de dedicação; não foi diante destes federados nacionais que eles se vangloriaram de destronar Luís XVI. O que é que são os conjurados? Designam assim todos esses bandidos a que chamam *marselheses*, não porque fossem marselheses ou Provençais, mas porque a maior parte era constituída por aqueles que tinham saído das galés de Marselha. Eles dão o nome de *federados* a esses forçados das galés, bandidos de todas as regiões do país; forçam a populaça dos arrabaldes a marchar com eles; assassinam o comandante da guarda nacional, para a paralisar e, com os seus bandidos, não deixam agir senão esses guardas aliciados pelos chefes da conspiração. Em seguida eles designam como vontade do povo, sublevação da Nação, o que eles próprios demonstram não ser mais do que os seus complôs e o levantamento dos seus

bandidos contra a Nação, contra o rei. Foi assim que se fez toda a revolução; toda ela provocada por motins e insurreições diárias, quer dizer, segundo a teoria e as confissões dos chefes, toda ela com o uso da força e do terror, que conseguiram subjugar esta Nação que nenhum outro meio foi capaz de seduzir.

Com idêntica evidência, o historiador poderá descobrir toda a história desta atroz revolução do 10 de Agosto, nos discursos do deputado Louvet[9]; verá neles os mesmos complôs e os mesmos artifícios descritos com a mesma jactância. «Nós queríamos a guerra», diz, entre outras coisas, este Louvet, «nós queríamo-la, nós, os jacobinos, porque seguramente a paz matava a República. Porque, se fosse empreendida a tempo, os seus primeiros e inevitáveis revezes podiam pelo menos ser reparados e deviam purgar simultaneamente o Senado, os Exércitos e o Trono (...). Eles convocavam para a guerra todos os republicanos dignos de o ser. Ousavam aspirar à honra de matar a própria Realeza, de a matar para sempre, primeiro em França, e depois no universo». Depois, chegando ao papel que desempenhavam os seus cúmplices, «aqueles que designas por meus», diz ele a Robespierre, «eram Roland; ele tinha denunciado Luís XVI a toda a França; Servan; ele tinha partilhado a honrosa reforma do Ministro do Interior, ele não tinha sido readmitido senão com ele, e isso para salvar a França; Péthion; a sua conduta simultaneamente vigorosa e sábia, desgastava a Realeza; Brissot; ele escrevia contra a Monarquia (Condorcet também e ao mesmo tempo); Vergniaud, Gensonné e muitos outros faziam antecipadamente o projecto da suspensão...; Barbaroux; ele chegava com os marselheses para a jornada de 10 de Agosto e bem vos tinham pedido que eles fossem. Eu (Louvet)», escrevia a Sentinelle, «e as tuas eternas gabarolices forçam-me a recordar algumas vezes que este jornal contribuiu, mais do que o *Défenseur de la Constitution*[10] para a revolução de 10.»[11]

Deste modo, os legisladores conjurados forneceram por si mesmos à História todas as provas das suas perversidades e dos seus complôs contra a Realeza. O que dizer, pois, desta República da igualdade e da liberdade, como durante tanto tempo foi chamada pelos sofistas dos Liceus e pelos adeptos das *arrière-Loges*! Luís já não está no trono; que Luís, e que nenhum dos Bourbons, e que nenhum dos mortais possa doravante pretender ocupá-lo. *A Realeza foi abolida*, a França é proclamada *República*. É o primeiro decreto dos novos conjurados que, sob o título de *Convenção*, sucedem à sua segunda Assembleia dita Nacional... Para lhe sancionar a igualdade, mais do que qualquer título de superioridade, até de deferência e de honestidade seja proscrito como o de *Rei*, que qualquer denominação que não seja a de *Cidadão* seja banida da sociedade (*9 de Outubro*). Para que o mero aspecto de um Francês que pôde mostrar-se fiel ao rei nem sequer possa fazer lembrar a ideia dele, que nenhum dos Emigrados torne a pisar o solo da nova República; espera-os aí

o decreto de condenação à morte (*10 de Novembro*). A mesma pena é aplicada contra qualquer homem que ouse propor em França o restabelecimento da Realeza (*4 de Dezembro*)[12].

***

A REVOLUÇÃO, UM REGIME MILITARISTA

O armamento universal dos habitantes entusiastas ou sem propriedade, serve para conservar a conquista depois de a ter operado. A França é uma vasta caserna: todos os revolucionários são soldados ou destinados a sê-lo. De bom grado ou à força, pelo interesse da própria segurança, os descontentes e os oprimidos serão obrigados a devotarem-se às armas para defesa dos seus tiranos. Uma Convenção que decreta e campos militares: eis o regime da república francesa. Os representantes do povo não são mais do que os representantes do exército; a sua principal função é a de roubar com uma mão e partilhar com a outra os roubos com os seus soldados. Era assim que procedia Cartouche; mas Átila e Maomé, os beis dos Mamelucos e os Xeques árabes beduínos fundamentaram também a sua autoridade por meio de processos análogos.

Enquanto esta multidão de intelectuais, para quem uma revolução constitui ainda um motim de sedição, espera como o camponês de Horácio o esgotar do riacho;[13] enquanto os declamadores compõem frases sobre a queda das artes e da indústria, poucas pessoas observam que a revolução, pela sua natureza destrutiva, traz necessariamente consigo a república militar. A melhor maneira que os seus fundadores encontraram para o alcançar foi a de arruinar as produções de luxo, as manufacturas, o comércio marítimo e todas as profissões sedentárias. Deste modo, eles lançam uma população inumerável de operários desempregados entre essas legiões já formadas de vagabundos e valdevinos, de bandidos e de esfomeados que armam alternativamente de punhais ou de espingardas. Suprimir os ateliers, os estaleiros, a navegação, a bolsa e os ofícios, equivale a criar um alfobre de instrumentos para o crime, no interior, e de regimentos para o exterior. A guerra exterior desenvolveu pois este regime, que reduziu exclusivamente vinte milhões de homens a duas profissões, a agricultura e a arte militar. Assim se verificou este adágio de tribuno, tantas vezes metido a ridículo, de que a riqueza e o poder nacionais residiriam inteiramente no ferro.

Aproxima-se o momento em que não se verá em França mais do que socos e baionetas. Cada *sans-culotte* militante terá direito à distribuição das terras e do saque: o facto já existe, e em breve uma constituição em forma o tornará legal.

A este estabelecimento seguir-se-á uma consequência imediata: estes selvagens ferozes dormirão armados no seio da paz; do interior conquistado e devastado, passarão para os seus vizinhos e, com as suas incursões, irão semear neles a desolação; a sua política e o seu instinto impeli-los-ão sem cessar a subjugar pelas suas armas e pela opinião. Do mesmo modo, um punhado de bandidos formado por Rómulo submeteu os povos do Lácio, dividiram-se as terras conquistadas e fizeram respeitar a sua água de madeira da Numídia até às margens do Eufrates[14].

VIII

PERSEGUIÇÕES RELIGIOSAS

A APOSTASIA ARRASTADA PARA A BARRA DA CONVENÇÃO NACIONAL

A passagem que se segue é extraída de uma sessão da Convenção Nacional de Novembro de 1793. Ela revela como Hébert e Chaumette fizeram a promoção da campanha de descristianização diante da Convenção Nacional. Tudo denuncia uma grosseira orquestração:

– Começa-se por lembrar quanto as pilhagens das alfaias litúrgicas trazem ao tesouro público, de maneira a suscitar a cobiça dos convencionais;

– Lê-se em seguida uma carta de um padre apóstata bastante obscuro para «aquecer» o ambiente;

– Finalmente, fazem subir à barra o bispo constitucional de Paris em pessoa com os colaboradores que lhe são próximos. Imagina-se esses prelados, vencidos pelo terror, que jogam a sua cabeça ao menor passo em falso e que acabam por fazer publicamente a própria autocrítica.

Este tipo de cena não nos é desconhecido: faz lembrar os processos de Moscovo em 1936 ou a revolução cultural chinesa, onde se via os quadros do partido comunista soviético ou chinês confessarem a sua pertença passada à contra-revolução burguesa e antiproletária. A comparência do acusado é então cuidadosamente preparada para as sessões de tortura física ou mental, de modo a extorquirem-lhe as afirmações que desejam ouvir. Gobel foi por sua vez executado em 13 de Abril de 1794 (Sexta-feira Santa).

Sessão de 17 de Brumário, ano II (7 de Novembro de 1793)

É admitida à barra uma delegação do exército revolucionário. Cofres cheios de ouro e prata entram com ela.

O ORADOR DA DELEGAÇÃO – Liberdade, igualdade, fraternidade. Cidadãos representantes, satisfeitos com a sua conduta, verdadeiros republicanos apresentam-se no santuário das leis para vos trazer o fruto das suas investigações e dos seus esforços. Chegados a Beauvais, cada um para exercer a respectiva missão, Manuel e Girard deram-se conta que o moderantismo fazia ainda por lá manejos surdos, mas activos. Quisemos imediatamente substituir o monstro da aristocracia pelo republicanismo. O que tornou mais fáceis as nos-

sas operações foi a presença sucessiva dos deputados montanheses, André Dumont e Levasseur. Ajudados pela sua energia, conseguimos fazer dos habitantes de Beauvais bons republicanos. Mas, para obter um tão grande bem, não vos dissimulamos que foram e ainda são necessários actos de rigor. Um dos conspiradores detidos pelos meus cuidados foi atingido pelo gládio da lei; outros vão sujeitar-se à mesma pena. Um outro obstáculo com que nos deparámos foi o egoísmo, mas não pôde resistir ao impulso que nós demos. Acabamos de depor sobre o altar da pátria os pecúlios corruptores que a aristocracia do comércio obtinha. Foi em caves que encontrámos o ouro e a prata que trouxemos connosco: 17 208 libras em ouro, tanto em luíses duplos como em quádruplos; 45 559 libras; quatro *sous* em prata; 18 medalhas antigas em ouro; 124 marcos de prata; 20 cruzes que serviam para decorar os *ci-devant* cavaleiros do punhal [aplausos]. Se a cavalaria revolucionária, cujo zelo nos secundou perfeitamente, tivesse estado mais tempo em Beauvais, as nossas investigações teriam sido ainda mais frutuosas. Todavia, as vossas ordens chamaram-nos para outros lados. Estamos acompanhados por um membro do comité de vigilância de Beauvais e de quatro oficiais da cavalaria revolucionária, cujo patriotismo vela activamente pelo bem da república. Solicitamos para sermos ouvidos no Comité de Salvação Pública para lhe apresentarmos mais amplos detalhes sobre as nossas operações [aplausos].

(Um secretário faz a leitura da carta seguinte) – «Boissise-la Bertrand, sede da divisão administrativa, distrito de Melun, departamento de Seine-et-Marne, 14 de Brumário, ano II da república francesa una e indivisível.

Cidadãos representantes, eu sou pároco, sou cura, quer dizer, charlatão. Até aqui charlatão de boa-fé, não enganei senão porque eu mesmo tinha sido enganado; agora que eu fui limpo, confesso-vos que não queria ser charlatão de má-fé; no entanto, a miséria podia obrigar-me a isso, porque não tenho absolutamente mais nada além de 1200 libras da minha paróquia para viver. Aliás, não faço mais do que aquilo que me forçaram a aprender, os *oremus*. Escrevo-vos portanto esta carta para vos pedir que assegureis uma pensão suficiente aos bispos, párocos e vigários sem fortuna e sem meios de subsistência e, no entanto, gente suficientemente honesta para não enganar mais o povo, ao qual é finalmente tempo para ensinar que não há religião verdadeira além da religião natural, e que todos esses sonhos, todas essas palhaçadas, todos os princípios que se decoram com o nome de religião, não são mais do que contos da carochinha.

Nada de mais padres, com o tempo chegaremos aí; para o apressar, parece-me que seria bom assegurar o necessário àqueles que querem fazer justiça à verdade, e que estão dispostos a descer de um nível ao qual somente a ignorância, o erro e a superstição puderam fazê-los subir. Nada de mais padres, isto não quer dizer nada de religião. «Sê justo, sê benfeitor, ama os teus semelhantes e tens a religião.» Porque tendo todas as virtudes que podem tornar-te feliz, ao tornares-te útil aos teus irmãos, tens tudo o que é preciso para agradar à divindade.

Se eu apenas pudesse pregar esta moral, que bom seria, mas os meus paroquianos querem que eu fale de novenas, de 100 000 deuses. Isto já não é do meu agrado, tal como não o é do vosso, peço-vos portanto para me reformar, assegurando-me uma pensão [aplausos].

Assinado Parens, pároco de Boissise-la Bertrand»

SERGENT – Peço a ordem do dia sobre esta carta; um padre que diz que ontem estava no erro de boa-fé e que diz que hoje se desenganou não pode falar sinceramente.

LÉONARD-BOURDON – eu observo opinando que o erro no qual estiveram os padres era na maior parte deles preconceitos da infância. Hoje eles abrem os olhos, é o efeito da opinião pública fortemente pronunciada. Peço que o vencimento que o pároco tem lhe seja conservado como pensão.

THURIOT – regozijo-me de ver cada dia a razão e a filosofia virem quebrar sobre o altar da pátria as bugigangas da superstição, mas esta homenagem prestada à verdade não deve prejudicar o interesse nacional. Aplaudamos o homem que abjura do erro, almejemos a que em breve não se veja em lugares públicos senão cidadãos pregando a moral da razão. Peço o reenvio desta carta ao Comité das Finanças.

O reenvio é decretado.

O PRESIDENTE – Anuncio à Convenção que as autoridades constituídas do departamento e da comuna de Paris acompanham à barra o bispo Gobel[1], os seus vigários e diversos párocos de Paris, e que eles peçam para ser ouvidos.

MOMORO, ORADOR – Cidadãos legisladores, o departamento de Paris, a municipalidade, os membros das sociedades populares e alguns administradores da Nièvre, que pedem para se reunirem a nós vêm acompanhar no seio da Convenção cidadãos que peçam para se

regenerarem e se tornarem de novo homens. Vedes ante vós o bispo de Paris, os seus grandes vigários e alguns outros padres cuja lista vos será entregue. Levados pela razão, vêm despojar-se do carácter que a superstição lhes tinha dado. Este grande exemplo será imitado pelos colegas deles. É assim que os fautores do despotismo concorrem para a sua destruição, é assim que em breve a República Francesa não terá outro culto que não seja o da liberdade, da igualdade e da eterna verdade, culto que será em breve universal, graças aos vossos imortais trabalhos (aplausos entusiásticos).

GOBEL – Peço aos representantes do povo que ouçam a minha declaração. Nascido plebeu, tive desde cedo o amor à liberdade e à igualdade. Convocado pelos meus concidadãos à Assembleia Constituinte, não esperei que a Declaração dos Direitos do Homem fosse publicada para reconhecer a soberania do povo. Tive mais de uma ocasião para manifestar este princípio que constituiu desde então a regra constante da minha conduta. A vontade do povo foi a minha primeira lei, a submissão à sua vontade, o meu primeiro dever. Esta vontade elevou-me à sede episcopal de Paris. A minha consciência diz-me que ao obedecer ao povo, eu não o enganei.

Aproveitei a influência que o meu cargo me conferia sobre o povo para aumentar o seu amor pela liberdade e pela igualdade. Mas hoje que o fim da revolução se aproxima; hoje que a liberdade marcha a passos largos, que todos os sentimentos se encontram reunidos; que não deve haver outro culto nacional que não seja o da liberdade e da igualdade, renuncio às minhas funções de ministro do culto católico. Os meus vigários fazem a mesma declaração. Depomos sobre a vossa mesa as nossas cartas de presbiterado. Possa este exemplo consolidar o reinado da liberdade e da igualdade! Viva a República! (estes gritos são unanimemente repetidos pelos membros da Assembleia e pelos seus espectadores, no meio dos mais vivos aplausos).

CHAUMETTE – O dia em que a razão recupera o seu domínio merece um lugar nas brilhantes épocas da revolução francesa. Apresento neste momento a petição de que a Convenção encarregue o seu Comité de Instrução Pública de atribuir, no novo calendário, um lugar ao dia da razão [aplausos].

O PÁROCO DE VAUGIRARD – regressado dos preconceitos que o fanatismo colocara no meu coração e no meu espírito, deponho as minhas cartas de presbiterado [aplausos].

O PRESIDENTE – Cidadãos, o exemplo que acabais de dar é o efeito dos esforços da filosofia para iluminar os humanos. Estava reservado à comuna de Paris ser a primeira a anunciar o triunfo da razão. Cidadãos, que acabais de sacrificar sobre o altar da pátria estas bugigangas da superstição, vós sois dignos da república. Cidadãos, que acabais de abjurar do erro, vós não quereis pregar doravante senão a prática das virtudes sociais e morais, é o culto que o Ser Supremo considera agradável; sois dignos dele (aplausos entusiásticos).

Os cidadãos que se encontram na barra são admitidos às honras da sessão no meio dos gritos de «Viva a República!» Eles confundem-se com os membros da Convenção que os acolhe com transporte, apresentam o barrete vermelho a Gobel que o enfia na cabeça (os aplausos recomeçam e prolongam-se.

UM GRANDE NÚMERO DE MEMBROS – A *accolade* ao bispo de Paris!

O PRESIDENTE – Depois da abjuração que acaba de ser feita, o bispo de Paris é um ser de razão. Mas eu vou abraçar Gobel [aplausos].

(O presidente dá a *accolade* fraterna a Gobel; os aplausos redobram: vários padres, membros da Convenção, precipitam-se para a tribuna.)

COUPÉ, DO OISE – O espectáculo que acaba de ter lugar sob os meus olhos faz-me lembrar que fui pároco de aldeia. Cumpri essas funções, que abandonei há muito na minha qualidade de filósofo. Hoje, renuncio à pensão que a Nação tinha prometido aos padres que tinham envelhecido no ministério.

LINDET[2], BISPO – Que aqueles que fizeram a profissão de padres renunciam ao charlatanismo, é à voz da razão que eles obedecem. Eu nunca fui charlatão, ninguém poderá acusar-me disso; não aceitei a função de bispo senão porque atravessávamos tempos difíceis e porque acreditei desse modo concorrer para salvar a pátria; preguei constantemente a pura moral; apenas me servi da confiança de que usufruía para combater os realistas e os fanáticos. Vi com prazer que tinha evitado todos os choques num departamento trabalhado durante muito tempo pelos inimigos da república. Todos vós sabeis que apenas uma cidade se extraviou pelas declarações eloquentes de um homem justamente proscrito. Eu aguardava o momento favorável para abdicar solenemente das minhas funções sem perigo para a

pátria. Esse momento chegou, e eu abdico. [aplausos]. Os meus sentimentos não podem ser equívocos: a França inteira sabe que fui o primeiro a conferir a mim mesmo uma esposa.

VILLIERS – Pároco numa aldeia durante 12 anos, esforcei-me por fazer felizes os meus paroquianos. Não lhes ensinei senão a verdade. Fiz-lhes amar a revolução por meio das minhas acções e dos meus discursos. Declaro que amo a minha pátria e que a amarei sempre; renuncio ao lugar onde poderiam suspeitar que eu ensinasse o erro. Renuncio à minha qualidade de padre. Não posso depor sobre a minha mesa as cartas de sacerdócio, os bandidos da Vendeia queimaram-nas com as minhas propriedades [aplausos].

JULIEN DE TOULOUSE[3] – Cidadãos, eu jamais tive outra ambição que não fosse a de ver reinar sobre a terra a razão e a filosofia. Aplicava-me sempre como homem e como ministro de um culto durante muito tempo proscrito a estreitar entre os homens os laços da fraternidade e a levá-los a não fazerem senão uma só família. Preguei alto e bom som as máximas da tolerância e honro-me de o ter feito com tanto zelo. Os padres católicos do departamento da Haute-Garonne, de onde fui deputado à Convenção, os do departamento do Hérault.

Moniteur, de 20 de Brumário, ano II (30 de Novembro de 1793)

***

INSTRUÇÃO OFICIAL INCITANDO À PROPAGANDA ANTI-RELIGIOSA

Às sociedades populares

Irromperam perturbações religiosas; é a vós que compete atenuar os seus efeitos, a vós, sociedades populares, que sois os núcleos em que a opinião se forja, engrandece e se depura.

Vós fizestes tudo pela pátria, ela tudo espera de vós. Chama-vos para serdes de certo modo os professores de uma nova instrução. A instrução forma a opinião. Foi o facho da opinião que queimou a máscara dos conspiradores, será o facho da opinião que esclarecerá os homens fracos, extraviados ou seduzidos, e que os preservou das armadilhas espalhadas no seu caminho.

Que o gládio da justiça vingue a humanidade dos infortúnios que estes homens perversos atraem sobre ela, e dos males ainda piores que quereriam preparar-lhe.

Porém, ao mesmo tempo, reconduzamo-los à verdade, pela linguagem da razão, essa multidão que só está entregue aos erros e às sugestões da intriga porque carece de luz.

Quanto mais as convulsões do fanatismo moribundo são violentas, mais cuidados devemos ter.

Não lhe devolvamos as armas, substituindo a instrução pela violência. Compenetrai-vos bem desta verdade, que não pode ser imposta às consciências.

Existem supersticiosos de boa-fé, porque existem espíritos fracos, porque na rápida passagem da superstição à verdade, são aqueles que meditaram e ultrapassaram todos os preconceitos que foram os primeiros a alcançarem o nível. Os excedentes, que ficaram para trás, exigem encorajamentos para por sua vez avançarem. Assustá-los é querer que eles retrocedam, são doentes que é preciso preparar para a cura, tranquilizando-os, e que se tornariam frenéticos por uma cura forçada.

Sociedades populares, quereis aniquilar o fanatismo, opor aos milagres da lenda os prodígios da liberdade; às vítimas da cegueira, os mártires da razão; às palhaçadas do beatério, a conduta sublime dos Marat, dos Pelletier, dos Châlier; às mascaradas da igreja, a pompa das nossas festas nacionais; aos cânticos lúgubres dos padres, os hinos da liberdade; aos *oremus* insignificantes, o amor do trabalho, as belas acções e os actos de benemerência.

Até a este dia, todo o culto foi um erro inventado pela ambição de alguns impostores e consagrado pela tendência inata de as pessoas se aproximarem, de se reunirem, para pedir ao céu, por vozes unânimes, as nossas necessidades, os socorros sobrenaturais nas grandes calamidades públicas.

É-se de uma ou outra seita religiosa por hábito.

A instrução faz tudo, e a mão dos nossos pais
Grava nos nossos fracos corações estes primeiros caracteres
Que o exemplo e o tempo nos vêm delinear
E que talvez em nós só Deus pode apagar

Tanto isto é verdade que, sem um impulso veemente, não se reconduz o coração e o espírito à verdade, uma vez que ela esteve exilada do universo.

A verdade é, no entanto, a alma da natureza, ela é a essência das mais belas produções humanas.

Todavia, o homem, criado para os grandes objectivos, encontra-se naturalmente propenso ao entusiasmo; eis a fonte de tantos erros.

Antes que ele aprenda a distinguir os seus verdadeiros sentimentos, velhacos hábeis e malvados tinham-se apossado sem esforço de todo o desenvolvimento do seu coração. Electrizaram-no pelo exagero, encadearam-no com honrarias; comprimiram-no pelo terror. Daí esta dificuldade em apagar os preconceitos tão profundamente enraizados na sua consciência. Daí os esforços necessários para o reconduzir ao seu primitivo destino. Quando a natureza está a nosso favor, se a tarefa se torna penosa, sede constantes, e o sucesso estará assegurado.

Com a energia da liberdade, com a didáctica da filosofia, apressemos o triunfo da razão.

Façamos virar a favor dela este entusiasmo que serviu para o aniquilar. Esta revolução nas ideias já fez progressos inesperados. Desde que a verdade deu os seus primeiros passos, a sua marcha é rápida, e então nada pode resistir-lhe.

Cabe-nos, pois, aproveitar este momento propício.

Não esqueçamos que esta ocasião raramente se apresenta. Após milhares de séculos, os anais de todos os povos não oferecem ainda mais do que aquela que hoje se realiza.

Fundadores da liberdade e da igualdade, falta ainda uma palma à vossa vitória; haveis abatido o despotismo, arrasai o colosso da superstição cega; é o primeiro atleta da monarquia.

A superstição, ao tornar os homens estúpidos, fracos e crédulos, faz-lhes perder todo o sentimento da sua dignidade; por isso a teocracia e a servidão marcham sempre a par.

As nossas cadeias estão quebradas, terminai esta grande obra, aproveitando a boa disposição dos espíritos.

Que os vossos oradores clamem contra a mentira, contra a hipocrisia, contra a imoralidade.

Que, do lugar das vossas assembleias, jorre a luz; imprimi na opinião a sua verdadeira direcção.

Lançai o pavor na alma dos fanatizadores; derramai bálsamo na alma dos fanatizados.

Sobretudo, nas vossas discussões, apegai-vos menos aos indivíduos do que aos princípios. Os velhacos astuciosos gostam por vezes de que os ataquem e provocam lutas semelhantes; com eloquência e habilidade, tiram partido disso para terem o ar de se de-

baterem contra a perseguição. O calor dos debates arrasta consigo o das personalidades, das recriminações e das injúrias. Esta discussão torna-se sempre impolítica, quanto mais não seja por fixar os olhares do público sobre homens que seria necessário fazer entrar no esquecimento. Aliás, por movimentos oratórios, o impostor hábil acaba muitas vezes por obter aplausos e por inspirar alguma confiança.

Mas quando a deliberação incide sobre a demonstração do erro em si mesmo, e que a convicção é geralmente sentida, põem-se a nu todas as imposturas, comprime-se até à audácia; ninguém ousa elevar a voz, ou se ele se pronuncia, trai-se a si mesmo.

Levai pois a evidência a todos os espíritos, esclarecei, acabai, persuadi, não desenvolvais de modo algum outro poder senão o da instrução; o raciocínio é a arma mais forte do homem de bem. Já tivestes a experiência disso, continuai a servir-vos dela em benefício da humanidade. Extirpai todos os fermentos de discórdia, apagai todos os traços da cegueira, e em breve as tempestades e as nuvens do fanatismo desaparecerão diante do sol da razão[4].

***

OS PRIMEIROS DECRETOS ANTI-RELIGIOSOS

Começar por tirar à Igreja os seus *Corpos Religiosos* e privar o resto dos seus Ministros dos meios de subsistência, sob pretexto das *necessidades do Estado*; *minar à socapa o edifício*, empregar finalmente *a força maior*[5], apelar aos Hércules e aos Belerofontes...[6], tais eram os homens acordados entre os sofistas para derrubar todos os altares do cristianismo. Substituir esses altares de Jesus Cristo pelo culto deles ao grande arquitecto do universo, o Evangelho pela *luz* das Lojas, o Deus da Revelação pelo Deus da sua pretensa *razão*: eram estes os mistérios mais moderados das *arrière-Loges* maçónicas.

Imaginar, substituir ainda novas religiões ao cristianismo, e dá-las ao povo, esperando que se acostume a passar sem elas; em nome da igualdade e da liberdade, tornarem-se *poderosos e formidáveis*, *atar* seguidamente as *mãos*, *subjugar*, *abafar* tudo o que poderia opor-se ainda ao império da impiedade e do ateísmo: são estes os votos e os complôs do *Epopte*, do *Regente*, do *Mago*[7] *Iluminados*. Já vimos o seu código, ouvimos os seus juramentos; em todos estes votos e complôs de tantas seitas conspiradoras, qual é aquele de que a Revolução não cumpriu o objectivo?

Os votos de Religião primeiramente suspensos e em breve abolidos; o clero despojado da sua propriedade, todos os fundos da Igreja convertidos em *assignats* para pagar os cobradores de impostos; todos os vasos sagrados profanados e pilhados; todo o ouro e toda a prata dos Templos, até o bronze sonante que servia para convocar o povo para o Serviço divino, convertidos em lingotes para pagar os próprios espoliadores: esses ainda não são senão os primeiros ensaios dessa guerra que a Revolução vem fazer à Igreja Cristã. Resta ainda a esta Igreja a sua fé, o seu verdadeiro tesouro; e Mirabeau proclamou que é mesmo esse o tesouro que é preciso arrancar-lhe: que se a França não for *descatolicizada*, a Revolução não está consolidada. A esta decisão sucedem-se os decretos de uma constituição a que ele chama *civil*, e de ele faz o código do Clero, é a constituição do cisma e da apostasia. É a primeira Religião inventada para acostumar o povo a deixar de a ter. Fundada sobre os próprios princípios da igualdade e da liberdade revolucionárias, ela constitui o povo soberano no Santuário, como ele se constituiu soberano junto do Trono; ela confere a esse povo soberano os direitos que o Evangelho reserva aos seus Pastores. É a religião de Camus, do apóstata de Ypres e do cisma de Utreque, desde há muito fulminado pelo anátema. Apesar de todas as aparências de que ela se envolve, os Bispos franceses e os pastores de segunda ordem desmascararam a manha e o artifício; ofereceram a cabeça deles e recusaram o juramento da apostasia; em breve, todos estes pastores fiéis expulsos das suas Igrejas, das suas sés, cobertos de injúrias, crivados de calúnias, de ultrajes, experimentam todo o efeito dessas promessas dos comités legisladores: *ousai tudo contra o Clero, sereis apoiados.*

Já o culto nacional não é mais do que o do perjúrio e da intrusão; todo o verdadeiro Sacerdote de Jesus Cristo é banido do seu Templo, os de Nîmes e de Avignon já foram massacrados; e o que jurou *esmagar* Jesus Cristo, e o que ousou não ver no Evangelho de Jesus Cristo mais do que o Evangelho dos escravos, e o que abriu a Revolução pelo aviso de extirpar da França a Religião de Jesus Cristo, todos esses gozam dos triunfos da apoteose! E o mais magnífico dos templos[8] que a França alguma vez ergueu a Jesus Cristo, não é mais do que a mesquita de Voltaire, de Jean-Jacques, de Mirabeau, o Panthéon dos Deuses que a França fez para si com os corifeus da sua impiedade[9].

***

INTERPRETAÇÃO DA LIBERDADE DE CULTO GARANTIDA PELA CONSTITUIÇÃO

A Constituição de 1793 garantia a liberdade de culto. As interpretações que se davam dela podiam reduzir esta segurança bem democrática a uma concha vazia. Eis o significado da liberdade inviolável do culto segundo um membro da Convenção:

Lequinio aos vendeanos

Todos os cultos são livres. O primeiro dos direitos do homem é o de pensar livremente tratando de prestar homenagem ao deus que a sua imaginação lhe representa. Não é livre aquele cujo espírito está atormentado pelo discurso de um outro. Ninguém tem o direito de pregar absurdos e aquele que o faz torna-se refractário à lei que consagra a liberdade dos cultos uma vez que ele quer, pela magia da sua eloquência, forçar os outros a praticar o seu. Todo o homem que se decida a pregar alguma máxima religiosa, qualquer que ela seja, viola a Constituição republicana. A fim de que a liberdade dos cultos exista em toda a sua plenitude, é proibido a quem quer que seja pregar ou escrever para favorecer um culto ou uma opinião religiosa, qualquer que ela seja, sob pena de prisão imediata como inimigo da constituição republicana e de ser entregue ao tribunal revolucionário[10].

***

CONTEXTO IDEOLÓGICO DO NOVO CALENDÁRIO

Os hebertistas[11] não podiam escandalizar muito uma assembleia que tinha decidido abolir a era cristã, e fazer começar a ordem dos novos tempos na fundação da República, apagando o nome de Jesus Cristo. Esta tentativa constitui a melhor prova de que a Revolução se assumia decididamente como uma nova religião. O novo calendário, votado em 5 de Agosto de 1793, fixava o começo do ano em 22 de Setembro, dia que marcava o equinócio de Outono. A semana ordinária era substituída pela divisão por décadas. Dava-se aos meses designações filosóficas atribuindo-lhes os nomes: Justiça, Igualdade, etc. Dois meses constituíam a excepção: era o mês de Junho, que se denominava o *Juramento do Jeu de Paume*; Julho era dedicado à recorda-

ção da tomada da Bastilha. Estas designações dos meses foram mudadas na sessão de 3 de Novembro por causa de um relatório de Fabre d'Églantine, que fez adoptar pela Assembleia uma nomenclatura menos abstracta destinada a recordar a sequência das estações. Daí os nomes poéticos de Vindemiário, Nivoso, Germinal, Termidor. O pensamento que tinha inspirado esta inovação tão ousada revelou-se com grande precisão através das palavras de Fabre d'Églantine: «Um longo hábito, diz ele ao começar, encheu a memória com um número considerável de imagens que durante muito tempo venerou e que estão ainda hoje na origem dos seus erros religiosos; é, pois, necessário substituir essas visões da ignorância pelas realidades da razão e o prestígio sacerdotal pela verdade da natureza.» O orador confessava abertamente que queria arruinar a influência dos padres que tinham arranjado um meio seguro de agir sobre a imaginação do povo, aliando as suas principais festas à sucessão das estações. Se se tratava da festa dos defuntos, «não era num teatro risonho de frescura e alegria que eles desempenhavam a sua farsa, mas sim quando a partida dos belos dias, um céu triste e cinzento, enchia de tristeza a nossa alma. É nesta época que, aproveitando o adeus da natureza, eles se apoderavam de nós para nos fazerem passear através das suas festas múltiplas sobre tudo o que a sua impudência tinha imaginado de místico para os predestinados – quer dizer, os imbecis – e de terrível para o pecador – quer dizer, o clarividente. Ao contrário, eles celebravam a festa do Corpo de Deus nos dias mais belos e efervescentes do ano, e as Rogações destinadas à bênção dos campos no mês de Maio no momento em que o sol nascente ainda não absorvera o orvalho e a frescura da aurora».

Fabre d'Églantine opunha a este calendário religioso o seu calendário agrícola destinado a ferir igualmente a imaginação do povo, mas em sentido oposto, por grandes imagens. O ano devia terminar com cinco grandes festas, designadas sob o nome expressivo de *sans-culottides*, que ocupariam os dias suplementares excedentes da divisão decimal. Eram as festas da inteligência, do engenho, do trabalho, das acções, das recompensas e, finalmente, a festa da opinião, uma espécie de saturnais em que dariam livre curso à chacota contra os magistrados. Devia ser para os poderosos o julgamento final do ano executado pelo ridículo. As propostas de Fabre d'Églantine foram votadas com entusiasmo com as suas considerações ímpias. A Convenção colocava-se exacta e decididamente como o concílio da Filosofia, decretando pela sua autoridade as crenças e parando diante das consciências tanto, ou tão pouco, quanto os concílios da

antiga Igreja. Mudar assim os costumes religiosos de um povo era inaugurar o mais insuportável dos despotismos, confundir absolutamente o espiritual e o temporal, e instituir o que se pode chamar o islamismo da impiedade. A Convenção ressuscitava à sua maneira a teocracia no que ela tem de mais intolerante, e ela considerava-se liberal, porque lhe tinha pedido emprestado tudo, excepto Deus, que ela já não queria[12].

IX

AS ARTES E A EDUCAÇÃO

CONSTATAÇÃO ESMAGADORA DO ESTADO DAS ARTES EM FRANÇA, FEITA PELO PRÓPRIO MARIE-JOSEPH CHÉNIER

O convencional Chénier figurava entre os ideólogos da Montanha; chamado frequentemente a dar o seu contributo para a organização das festas revolucionárias, para as quais compusera alguns estribilhos populares, ele faz parte dos vencedores do Termidor. O seu zelo pela Revolução nem por isso lhe fecha os olhos sobre o estado lamentável das artes na sua pátria[1]*. Chénier chega a atingir uma espécie de comicidade um pouco estridente quando exalta em artistas de terceira categoria as futuras fénix da arte revolucionária, de forma que o mau gosto possa triunfar até ao fim. Este discurso data de 28 de Setembro de 1794.*

Relatório feito à Convenção Nacional, em nome do Comité de Instrução Pública, sobre a festa decretada para o 10 de Vindemiário, por Marie-Joseph Chénier, deputado pelo departamento de Seine-et-Oise, em 7 de Vindemiário, ano 3.º da República una e indivisível

> Cidadãos representantes, quando a instrução pública pode esperar renascer, no momento em que a Convenção Nacional se pronuncia decididamente em favor das artes, feridas desde há muito por amores-próprios tirânicos[2], em favor das ciências perseguidas e aviltadas pela ignorância dominadora, torna-se necessário, é imperioso imprimir às festas nacionais um carácter solene e afastar delas para sempre os detalhes minuciosos, as imagens estéreis, igualmente indignas do génio do povo, e dos talentos que ele congrega à volta do carro da liberdade. É este o vosso voto, representantes, e o vosso Comité de Instrução Pública está animado do mesmo desejo. Mas, encarregado por vós de fazer celebrar o 10 de Vindemiário, uma festa relativa às vitórias rápidas e à completa evacuação do território republicano, ele deve dar-vos uma avaliação fiel dos entraves com que se defronta no seu caminho. Sentireis como ele, sem dúvida, que

é indispensável estabelecer prontamente nesta matéria os meios de execução ampliados, mas simples, cujo fácil desenvolvimento corresponda à majestade do povo soberano.

O Comité de Instrução Pública foi penosamente afectado, ao comparar a grandeza dos acontecimentos que se trata de recordar nas vossas festas nacionais, e a fraqueza, para não dizer a nulidade, dos recursos criados até aqui para a sua celebração. Ele viu, por um lado, os nossos guerreiros vitoriosos no seio da República e em todos os pontos da fronteira; o telégrafo tornando-se em cada dia um sinal de triunfo, em cada dia anunciando à Convenção um novo sucesso dos exércitos e, no mesmo instante, comunicando aos exércitos um novo testemunho do reconhecimento nacional: e, no meio de tantos prodígios, ele viu, por outro lado, as artes paralisadas, talentos repelidos por um longo desdém; nenhuns monumentos duradouros e fortes como a liberdade, mas materiais sem coerência; esboços sem dignidade, inscrições em que a razão e a língua francesa são igualmente degradadas, um despotismo caprichoso e pueril, aprisionando o pensamento dos artistas, planos bizarros sem originalidade, duros sem energia, faustosos sem verdadeira riqueza, monótonos sem unidade; festas, numa palavra, colossais no seu objectivo, pequenas na sua execução, e nada oferecendo de imponente senão a presença do povo que quis a República e a Convenção que a fundou.

Os sectários do novo Omar tudo combinaram para aniquilar a instrução pública em França; daqui resulta que as nossas festas nacionais não puderam nem podem ter ainda o carácter augusto que lhes convém. Com efeito, tudo se reconduz à instrução pública. Sem a ginástica, por exemplo, que constituía o principal atractivo dos jogos públicos em Atenas e na Lacedemónia, não vos envaideceis de nunca ter festas cujo objectivo seja útil e o interesse poderoso. Sem vastas arenas cobertas, nunca conseguireis realizar exercícios de ginástica. Quanto aos jogos cénicos, o efeito nunca poderá ser completo em teatros exíguos como os nossos, onde se encontravam muitas vezes a ignorância e o delírio, quando crianças ignorantes dirigiam a Comissão de Instrução Pública, tornados *já* censores *reais*, espiavam, abafavam nas obras dramáticas, com um cuidado escrupuloso, todos os germes de razão e de liberdade. Licurgo encarava os banquetes cívicos como um meio principal de estreitar os elos que unem todos os membros da cidade. Ousar-se-á talvez, à primeira vista, pensar como Licurgo? Talvez o resultado natural daqueles que tinham sido estabelecidos em Paris não tivesse sido operar uma divisão geral, como se receou *um pouco levianamente*; talvez não se estivesse muito certo de

que fossem pagos por Pitt[3], como vos foi solicitamente afirmado. É menos eloquente, mas mais verdadeiro afirmar que eles não deverão ser adoptados senão no momento em que não se tenha mais nada a recear quanto ao aumento dos preços e à escassez das subsistências.

Quanto às artes da literatura, declamava-se com violência contra os homens de letras que não trabalhavam para as festas nacionais, e perseguia-se encarniçadamente aqueles que, desde os primeiros dias da Revolução, se entregavam a este trabalho com zelo e actividade. Nas artes de pintura, de escultura e de arquitectura, todos os talentos eminentes se escondiam no fundo dos seus ateliês, alguns elanguesciam nos calabouços; um punhado de intriguistas caluniava-os rasteiramente, e consumia em ensaios miseráveis e em decorações fúteis as somas que deveriam ter servido para erigir monumentos imortais. A única festa de 10 de Agosto de 1793 (estilo antigo) custou à nação 1200 libras; de tudo isto, não resta senão gesso e fitas. Esta quantia teria sido suficiente para sustentar 100 artistas de verdadeiro mérito e para pagar trinta obras-primas em mármore e em bronze que, em vinte séculos, teriam ainda embelezado as festas nacionais.

Um só estabelecimento, fruto da Revolução, se manteve à tona sobre os escombros das artes. Sustentado pelos cuidados de alguns homens laboriosos e pelo instinto patriótico de uma multidão de artistas célebres, o Instituto Nacional de Música parece ter oferecido ao génio uma derradeira tábua de salvação no naufrágio. Ele prestou, ele presta em cada dia grandes serviços à Revolução. Alguns homens invejosos de qualquer tipo de fama quiseram, em vão, impedir a sua organização provisória e destruí-la inteiramente; a Convenção não deixará soçobrar este último estabelecimento, que deve erguer ao mais alto grau de perfeição uma arte tão estimada pelos legisladores e filósofos da Grécia, uma arte verdadeiramente popular, a mais democrática de todas, cujo encanto embeleza a própria poesia e cuja poderosa energia gera e celebra as vitórias.

Cantos republicanos e jogos cénicos, eis de momento tudo o que está organizado relativamente às festas nacionais; e não é em cinco dias que se pode criar grandes meios de execução. Todavia, o Comité de Instrução Pública prepara com cuidado um trabalho considerável nesta matéria, que conjuga uma multidão de instituições particulares e que merece um exame amadurecido por estudos preliminares profundos.

De resto, não duvideis, representantes, o sono das artes em França não é um sono de morte. Homens hábeis em todos os géneros escaparam ao gládio mortífero do Vândalo, gemeram todos, todos

sofreram, mas nem todos foram assassinados. O harmonioso Lebrun canta ainda a liberdade; o tradutor das Geórgicas exerce no silêncio o seu talento correcto e puro; a Harpa e Ducis não abandonaram a cena trágica. Vien, Regnault, Vincent não puseram de lado os seus pincéis. Gossec, Méhul, Cherubini, Lesueur não quebraram a sua lira. Houdon, Julien, Pajou sustentam ainda na mão o cinzel que fez pensar o mármore pleno do génio de Voltaire, de La Fontaine e de Pascal.

Se existem na República mergulhados no pasmo e no entorpecimento, uma palavra, um sinal da Convenção Nacional retirá-los-á desta letargia passageira, em que o interesse pela sua própria segurança pôde durante muito tempo retê-los; e já estas breves reflexões que o vosso Comité vos apresenta vão levar ao vosso coração a primeira das vossas consolações, a esperança. É tempo para que na República se possa ter génio impunemente; é tempo em que os talentos, dispersos pelo pavor, se reúnam fraternalmente ao abrigo da protecção nacional; então, mas só então, teremos festas e monumentos dignos do povo: porque o génio tem necessidade da liberdade e a liberdade tem necessidade do génio.

HENRI GRÉGOIRE[4], RELATÓRIO SOBRE AS DESTRUIÇÕES OPERADAS PELO VANDALISMO (14 DE FRUTIDOR, ANO II, 31 DE AGOSTO DE 1794)

Em Agosto de 1794, a liquidação do património francês ia em bom ritmo, quer pela destruição directa de obras de prestígio, quer pela sua colocação à venda em mercados estrangeiros. Mostrando-se inimigo de toda a cultura existente, o regime demonstrava assim o seu carácter obscurantista, e os seus adversários não se coibiam de o recordar. É a tais críticas que Grégoire resolve responder no relatório que se vai ler. Este relatório, porém, ultrapassa em muito uma simples justificação pragmática do novo regime. Mergulha-se de facto na ideologia, no momento em que este padre apóstata a justifica a destruição do «património do despotismo», o qual nunca pôde produzir senão uma arte decadente e degenerada[5]. Por isso, pretende-se aqui legitimar um certo tipo de iconoclastia, para condenar a destruição do património da liberdade, o único digno de ser conservado. Mas Grégoire vai ainda mais longe. A distinção a priori *intemporal «arte da liberdade»/«arte do despotismo» vai doravante encarnar-se no novo regime, a República Francesa, que é como que a hipóstase temporal da liberdade. Esta última vai tornar-se* ipso facto *refúgio da arte livre: daí uma política de pilhagem sistemática dos povos «escravos» (por esta expressão designa-se nada menos do que a Bélgica e a Itália), que não são dignos de conservar os*

monumentos da sua arte. A distinção ideológica entre dois tipos de arte abrange na mesma justificação a iconoclastia revolucionária e o saque dos países conquistados.

Aniquilar todos os monumentos que honram o génio francês e todos os homens capazes de alargar o horizonte dos conhecimentos, provocar esses crimes, depois instaurar o processo à revolução atribuindo-os a nós, numa palavra, barbarizar-nos, depois ainda gritar às nações estrangeiras que somos bárbaros piores do que esses muçulmanos que caminham com desdém sobre os destroços da majestosa Antiguidade: era este um dos ramos do sistema contra-revolucionário.

Revelar este plano conspirador, é desmontá-lo. Os cidadãos conhecerão as armadilhas colocadas à sua lealdade; eles assinalarão esses emissários do estrangeiro que o carro revolucionário deve esmagar no seu percurso. Uma horda de bandidos emigrou, mas as artes não emigrarão; como nós, elas têm uma pátria e nós transmitiremos esta dupla herança à posteridade...

Os Romanos, tornados donos de Esparta, tiveram a ideia de fazer serrar no Pecilo o cimento sobre o qual estava aplicado um fresco magnífico. Viram-no chegar a Roma sem ter ficado danificado pelas sequelas de uma tão violenta operação.

Mais do que os Romanos... nós temos direito a dizer que, ao combater os tiranos, protegemos as artes. Nós recolhemos os monumentos, mesmo nas terras onde as nossas armas vitoriosas penetram. Além das pranchas da famosa carta de Ferrati, vinte e duas caixas com livros e cinco caixas de objectos científicos chegaram da Bélgica: encontram-se nelas os manuscritos apreendidos em Bruxelas na guerra de 1742, e que tinham sido devolvidos por estipulação expressa do tratado de paz em 1769.

A República adquire pela sua coragem o que com quantias enormes Luís XIV jamais conseguiu obter. Crayer, Van Dick e Rubens estão a caminho de Paris, e a escola flamenga levanta-se em peso para vir ornar os nossos museus...

A França é verdadeiramente o novo mundo. A nova organização social apresenta um carácter único na sucessão das gerações; e talvez não tenha sido ainda observado que além do material dos conhecimentos humanos, por efeito da Revolução, ela possui exclusivamente uma multidão de elementos, de novas combinações, tomadas da natureza, e inesgotáveis meios para tirar partido da sua ressurreição política.

As características originais vão multiplicar-se. Não teremos mais falhas, mas sim mais descobertas. Aproximar-nos-emos da bela simplicidade dos Gregos, mas sem nos arrastarmos servilmente sobre os seus passos: porque, costuma dizer-se, o meio de não ser imitado, é ser imitador: raramente se ultrapassa aquilo que se admira.

A poesia lírica e a pastoral vão sem dúvida renascer num povo que terá festas e que honra a charrua. A arte teatral jamais teve uma tão bela carreira a percorrer. A história não oferece qualquer assunto que iguale a última conspiração aniquilada. Por isso, os próprios prazeres serão um incentivo útil nas mãos do governo, e as artes agradáveis tornar-se-ão artes úteis...

A Roma moderna já não tem grandes homens, mas os seus obeliscos, as suas estátuas atraem o olhar do universo sábio. Um certo inglês despendia 2000 guinéus para ir ver os monumentos que ornam as margens do Tibre. Certamente, se os nossos exércitos penetrarem vitoriosamente em Itália, o saque do Apolo de Belvedere e do Hércules Farnésio constituiria a mais brilhante conquista. Foi a Grécia que decorou Roma; mas as obras-primas das repúblicas gregas deverão decorar o país dos escravos? A república francesa deverá ser o seu último domicílio.

Filipe da Macedónia dizia: «Eu conseguirei conquistar mais depressa a belicosa Esparta do que a sábia Atenas»; reunamos pois a coragem de Esparta e o génio de Atenas; que da França se veja erguer-se sem cessar torrentes de luz para iluminar todos os povos e queimar todos os tronos. Uma vez que os tiranos receiam as Luzes, resulta daí a prova incontestável de que elas são necessárias aos republicanos: a liberdade é filha da razão cultivada, e nada é mais contra-revolucionário do que a ignorância; devemos odiá-la, tal como a realeza.

Inscrevamos, pois, se é possível, sobre todos os monumentos, e gravemos em todos os corações esta frase: «Os bárbaros e os escravos detestam as ciências, e destroem os monumentos das artes; os homens livres amam-nas e conservam-nas.»

***

FUNDAMENTOS IDEOLÓGICOS DAS PILHAGENS REVOLUCIONÁRIAS

Este discurso é escrito três semanas depois deste de Grégoire, Sobre as Destruições Operadas pelo Vandalismo. *Nele se encontra, de uma maneira ainda mais nítida, a doutrina do «património da liberdade».*

Convenção Nacional, sessão da 4.ª *sans-culottide* do ano II (20 de Setembro de 1794)

GUYTON-MORVEAU – Eu anuncio à Convenção a chegada do primeiro envio dos soberbos quadros recolhidos na Bélgica; foram acompanhados por um tenente dos hussardos, membro de uma comissão formada pelo representante do povo para os reunir e os fazer transportar para Paris: porque hoje os exércitos da República dispõem, em bravos guerreiros, de homens instruídos e que se distinguem pelos seus conhecimentos em todos os campos. Peço que este oficial seja admitido à barra para oferecer à Convenção Nacional esta colecção.

Luc Barbier, tenente do 5.º Regimento de Hussardos – Representantes do povo, os frutos do génio são o património da liberdade, e este património será sempre respeitado pelos exércitos de cidadãos. O exército do Norte levou o ferro e a chama para o meio dos tiranos e dos seus satélites; mas conservou cuidadosamente as numerosas obras-primas das artes, que na sua rápida fuga os déspotas coligados deixaram abandonadas. Há tempo demais, estas obras-primas tinham sido manchadas pelo aspecto da servidão: é no seio dos povos livres que deve ficar a marca dos homens célebres; os choros do escravo são indignos da glória deles, e as honras dos reis perturbam a paz a partir do seu túmulo.

As obras imortais que nos deixaram os pincéis de Rubens, de Van Dick e de outros fundadores da escola flamenga já não se encontram numa terra estrangeira. Reunidos com cuidado por ordem dos representantes do povo, estão hoje depositados na pátria das artes e do génio, na pátria da liberdade e da igualdade santa, na República Francesa.

É aí, é no Museu Nacional que doravante o estrangeiro virá instruir-se; o homem sensível virá derramar lágrimas ante as produções dos séculos passados, e o artista devorado pelo fogo do génio virá aí aurir os modelos que o seu pincel vigoroso, livre das cadeias do despotismo, poderá talvez ultrapassar.

É para dar conhecimento à República de quais são a ordem e a disciplina dos seus exércitos; é para dar a conhecer a todos os povos de que despojos a França se enriqueceram; é, finalmente, para dar a conhecer à Convenção Nacional qual é o respeito que o exército do Norte manteve pelas produções das artes, que o representante do povo Richard me encarregou de vir anunciar-vos a chegada destas novas riquezas.

Eu recolhi e acompanhei até aqui os quadros mais preciosos, e outros chegarão sucessivamente.

Peço-vos, cidadãos representantes, que ordeneis sejam tomadas as providências necessárias para os colocar, à medida que forem chegando, nos depósitos que lhes forem destinados a fim de que, cumprida a minha missão, eu possa de novo voltar a combater os déspotas. Viva a República! [aplausos].

***

Poderíamos acreditar que esta linguagem seja a de um exaltado, de que os convencionais só teriam suportado os exageros dissimulando mal a vergonha que lhes deveria ter inspirado? De modo algum; encontram-se estes excessos em cada ocasião que a imprensa entende por bem falar das pilhagens levadas a cabo pelos exércitos republicanos; assim, na Décade Philosophique *de 17 de Vindemiário, ano III (8 de Outubro de 1794): «É uma bela conquista, esta das produções do génio! É a única digna de um povo amigo das artes (...) a primeira conquista da Bélgica[6] foi ruinosa e irrisória. Ela absorveu os nossos tesouros e a fina-flor dos nossos exércitos; alguns saqueadores enriqueceram-se, mas nada indemnizou a república pelas suas perdas. As obras-primas das artes ficaram lá. Para que elas finalmente se transferissem para a sua verdadeira pátria, não era preciso menos do que uma segunda conquista, empreendida por outros motivos e dirigida por um outro espírito. Paris deve ser na Europa a metrópole das artes (...). Antuérpia, Gand, Bruxelas enviam-lhe em tributo o que os pincéis de Rubens, de Van Dick produziram de mais sublime. Mais de cem quadros da máxima reputação estão a caminho.»*

Se a dúvida ainda subsiste, apenas faltava a estas declarações fanáticas a sanção da força armada para concluir a pilhagem; Guyton de Morveau, o químico, representante da Convenção Nacional junto do exército do Norte, tinha tomado as seguintes medidas desde 30 de Messidor, ano II (17 de Julho de 1794):

Em Bruxelas, 30 de Messidor, ano II

Os representantes do povo junto dos exércitos do Norte e de Sambre e Meuse, informados de que nos países em que os exércitos vitoriosos da República Francesa acabam de expulsar as hordas de escravos a soldo dos tiranos, existem pinturas, esculturas e outras produções do génio; considerando que o seu verdadeiro depósito, para a honra e o progresso das artes, reside na posse e na mão de homens livres, decretam o que se segue:

Artigo I

Os cidadãos Barbier, tenente do 5.º Regimento de Hussardos, e Léger,

adjuntos dos ajudantes de general, estão encarregados de fazer as pesquisas de objectos desta natureza que se encontrem nos ditos países.

Artigo II

Ser-lhes-á dada pelos comandantes militares toda a ajuda e assistência para levarem a cabo a sua missão.

Artigo III

Os magistrados e outros oficiais públicos, tal como os guardas e depositários, são obrigados a deferirem as suas requisições, sob pena de execução militar.

Seguem outros oito artigos, sendo o documento assinado pelo representante Guyton de Morveau.

***

A CRIAÇÃO DE UM HOMEM NOVO

Extrato de Hippolyte Taine, *Les Origines de la France Contemporaine,* 2.ª parte *La Révolution*; *Le Gouvernement Révolutionnaire*, livro II, *Le Programme Jacobin*, cap. I, n.º 8, Paris, Hachette, 1904.

Se é imperativo pregar aos adultos [*o dogma republicano*], importa ainda mais ensiná-lo às crianças; porque as crianças são mais fáceis de modelar do que os adultos. Sobre estas almas ainda flexíveis dispomos de toda a nossa influência e, pela educação nacional, «*apoderamo-nos da geração que nasce.*»[7] Nada de mais necessário e nada de mais legítimo. «A pátria», diz Robespierre[8], «tem o direito de educar os seus filhos; ela não pode confiar este depósito ao orgulho das famílias, nem aos preconceitos dos particulares, alimentos permanentes da aristocracia e de um federalismo doméstico que retrai as almas ao isolá-las. Queremos que a educação seja comum e igual para todos os Franceses, e imprimimos-lhe um grande carácter, análogo à natureza do nosso governo e à sublimidade dos destinos da nossa República. Já não se trata de formar senhores, mas cidadãos.» Nós obrigamos[9] os professores e as professoras a apresentar um certificado de civismo, quer dizer, de jacobinismo. Fechamos a escola deles se eles ensinam «preceitos ou máximas contrários à moral revolucionária», quer dizer, conformes à moral cristã. As crianças aprenderão a ler na Declaração dos Direitos e na Constituição de 1795. Fabricar-se-ão[10] manuais ou catecismos republicanos para que

o usem. «Dar-se-lhes-á a conhecer os traços de virtude que mais honram os homens livres, e particularmente os traços da Revolução Francesa mais próprios para elevar a alma e torná-los dignos da igualdade e da liberdade.» Louvar-se-*á* ou justificar-se-á diante delas o 14 de Julho, o 10 de Agosto, o 2 de Setembro, o 21 de Janeiro, o 31 de Maio. Serão conduzidas às sessões das municipalidades, dos tribunais e, «sobretudo, das sociedades populares; nessas fontes puras, beberão o conhecimento dos seus direitos, dos seus deveres, das leis, da moral republicana e, quando da sua entrada no mundo, estarão imbuídas de todas as boas máximas. Para além das suas opiniões políticas, nós moldamos os seus hábitos práticos; aplicamos em grande o plano de educação traçado por Jean-Jacques[11]. Não queremos mais peralvilhos letrados; no exército, «o janota rebenta logo na primeira campanha»; precisamos de jovens capazes de resistir às privações e à fadiga, endurecidos, como *Émile*, «por um ofício penoso» e pelos exercícios do corpo. Sobre esta parte da educação, não temos ainda mais do que projectos; mas a concordância dos esboços é suficiente para manifestar o sentido e o alcance do nosso princípio. «Todas as crianças, sem distinção e sem excepção, diz Le Peletier de Saint-Fargeau[12], os rapazes de cinco a 12 anos, as raparigas de cinco a 11 anos, são educados em comum a expensas da República, todos, sob a santa lei da igualdade, receberão os mesmos vestuários, a mesma alimentação, a mesma educação, os mesmos cuidados, nos internatos distribuídos por cantões e contendo cada um de quatrocentos a seiscentos alunos. Os alunos serão dobrados todos os dias e em todos os instantes «sob o jugo de uma regra exacta (...) e serão deitados em leitos duros, a sua alimentação será sã, mas frugal, o seu vestuário cómodo, mas grosseiro». Nada de criados, as crianças servem-se a si mesmas e, além disso, servem os velhos e enfermos alojados com eles ou próximo deles. «No emprego do dia, o trabalho manual será a principal ocupação; todo o resto será acessório.» As raparigas aprenderão a fiar, a coser, a lavar a roupa, os rapazes serão cantoneiros, pastores, lavradores, operários; uns e outros trabalharão à tarefa, quer nos ateliês da escola, quer nos campos e nas manufacturas da vizinhança; alugar-se-á o tempo deles aos industriais e aos cultivadores das cercanias. Saint-Just precisa e aperta ainda mais[13]. «As crianças do sexo masculino são educadas pela pátria desde os cinco até aos 16 anos. Vestem-se de pano em todas as estações. Deitam-se sobre esteiras e dormem oito horas. São alimentadas em comum e só vivem de raízes, frutos, legumes, lacticínios, de pão e de água. Nunca comem carne antes de completarem 16 anos (...)

Desde os 10 até aos 16 anos, a sua educação é militar e agrícola. São distribuídas em companhias de sessenta, seis companhias fazem um batalhão; as crianças de um distrito formam uma legião. Juntam-se todos os anos na sede da divisão administrativa, acampam e fazem todos os exercícios da infantaria nos terreiros expressamente preparados para esse fim; aprendem também as manobras da cavalaria e todas as evoluções militares. São distribuídas pelos agricultores no tempo das colheitas.» A partir dos dezasseis anos, «entram para as artes», para casa de um agricultor, artífice, negociante ou manufactureiro que se torna «o seu instrutor» encartado, e em casa de quem se devem manter até aos 21 anos, «sob pena de serem privadas do direito de cidadania durante toda a vida.»[14] «Todas as crianças conservarão o mesmo vestuário até aos 16 anos; dos 16 até aos 21 anos, terão o vestuário de operário, dos 21 aos 26 anos, o de soldado, se não forem magistrados.» Por meio de um exemplo flagrante, tornamos visíveis as consequências da teoria; fundamos a *École de Mars*: escolhemos em cada distrito seis jovens dos 16 aos 17 anos e meio, «entre os filhos dos *sans-culottes*»; chamamo-los a Paris «para aí receberem, através de uma educação revolucionária, todos os conhecimentos e os costumes de um soldado republicano. Eles serão formados na fraternidade, na disciplina, na frugalidade, nos bons costumes, no amor à pátria e no ódio aos reis». Encerramos estes 3000 ou 4000 jovens nos Sablons[15], num recinto de paliçadas cujos intervalos são guarnecidos de *cavalos-de-frisa* e de sentinelas[16].

Alojamo-los sob a tenda; alimentamo-los de pão escuro, de toucinho rançoso e de água avinagrada; exercemo-los no manejo das armas; fazemo-los participar em paradas nas festas nacionais; aquecemo-los por meio de arengas patrióticas. Suponde todos os Franceses saídos de semelhante escola; os hábitos adquiridos pelo adolescente persistirão no adulto e encontrar-se-á em cada adulto a sobriedade, a energia, o patriotismo de um Espartano ou de um Romano.

Sob a pressão dos nossos decretos, o civismo penetra nos costumes, e sinais manifestos anunciam a regeneração pública em todo o lado. «O povo francês, diz Robespierre, parece ter avançado 2000 anos em relação ao resto da espécie humana; seríamos mesmo tentados a olhá-lo, no meio dela, como uma espécie diferente. Na Europa, um lavrador, um artesão, é um animal adestrado para os prazeres de um nobre; em França, os nobres tentam transformar-se em lavradores e artesãos, e nem sequer podem obter essa honra.» Todas as práticas da vida corrente tomam gradualmente uma feição democrática. Proibição aos detidos ricos de comprarem doçarias ou

de tentarem obter comodidades particulares; comem com os detidos pobres a mesma pitança, na mesma gamela. Ordem aos padeiros para fabricarem apenas uma qualidade de pão, o pão escuro, chamado pão da igualdade e, para receber a sua ração, cada um faz fila no seu lugar na multidão. Nos dias de festa, cada particular leva as suas provisões e janta em família com os seus vizinhos, na rua[17]. No *décadi*, todos cantam em conjunto e dançam à mistura no templo do Ser Supremo. Os decretos da Convenção e as decisões dos representantes impõem às mulheres a *cocarde* republicana; o espírito público e o exemplo impõem aos homens as maneiras e o vestuário dos *sans-culottes*; chega-se até a ver os janotas a usarem bigodes, cabelos compridos, barrete vermelho, *carmagnole*, tamancos ou sapatos grossos[18]. Ninguém voltará a dizer a quem quer que seja *monsieur* ou *madame*; cidadão ou cidadã são os únicos títulos permitidos e o tratamento por tu deve ser a regra. Uma familiaridade rude substitui a cortesia monárquica; todos se dirigem uns aos outros como iguais e camaradas. Não há mais do que um tom, um estilo, uma língua; as fórmulas revolucionárias constituem a textura tanto dos discursos como dos escritos, de modo a que pareça que os homens não podem deixar de pensar senão com as nossas ideias e com as nossas frases. Até os nomes são transformados, nomes dos meses e dos dias, nomes dos lugares e dos monumentos, nomes de baptismo e de família: Saint-Denis passa a chamar-se Franciade, Pierre Gaspar passa a ser Anaxágoras, Antoine Louis torna-se Brutus, Lerois, o deputado, passa a chamar-se Laloy; Leroy, o jurado, chama-se agora Dix-Août. À força de moldar deste modo os exteriores, nós atingiremos o interior e, pelo civismo exterior, preparemos o civismo íntimo. Ambos são obrigatórios, mas o segundo ainda mais do que o primeiro, porque ele constitui o princípio fundamental[19], a mola essencial que sustém e faz mover o governo democrático e popular. É impossível aplicar o contrato social, se cada um não observar fielmente a primeira cláusula dele, que é a alienação total de si mesmo à comunidade; é pois preciso que cada um se dê por inteiro, não somente de facto, mas de coração, e se dedique ao bem público; ora o bem público é a regeneração do homem, tal como nós a definimos. Por isso, o verdadeiro cidadão é aquele que marcha connosco. Nele, como em nós mesmos, as verdades abstractas da filosofia comandam a consciência e governam a vontade. Ele parte dos nossos dogmas e segue-os até ao fim; tira deles as consequências que nós tiramos, aprova todos os nossos actos, recita o nosso símbolo, observa a nossa disciplina, é jacobino crente e praticante, jacobino ortodoxo, sem mancha ou sus-

peita de heresia ou de cisma. Jamais se inclina para a esquerda com exagero, nem para a direita com indulgência; sem precipitação nem lentidão, ele caminha na senda estreita, escarpada, rectilínea que lhe traçámos: é a senda da razão; uma vez que não há senão uma razão, não há senão uma senda. Que ninguém se afaste dela: dos dois lados há abismos. Sigamos os nossos guias, os homens de princípios, os puros, sobretudo Couthon, Saint-Just, Robespierre; são exemplares de escolha, todos eles fundidos no verdadeiro molde; e é neste molde único e rígido que devemos refundir todos os Franceses.

X

AS ELEIÇÕES SOB A REVOLUÇÃO

AMBIENTE NO QUAL SE VOTA A PARTIR DE 1790-1791

Intimidações diversas nas eleições: a farsa sinistra a que a Revolução deu lugar nos seus escrutínios é um dos seus numerosos crimes menos conhecidos. Ela atraiu especialmente a atenção do sociólogo Hippolyte Taine que via nela o elo principal da pretendida renovação política.

Extrato de Hippolyte Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, 2.ª parte *La Révolution, La Conquête Jacobine*, livro II *La Deuxième Étape de la Conquête*, cap. I, n.º 5, Paris, Hachette, 1904.

É esta a pressão sob a qual se vota em França durante o Verão e o Outono de 1791. Por todo o lado, as visitas domiciliárias, o desarmamento, o perigo quotidiano forçam os nobres e os eclesiásticos, os proprietários e as pessoas cultivadas a deixarem as suas residências, a refugiarem-se nas grandes cidades, a emigrarem ou, pelo menos, a tentarem passar despercebidos, a encerrarem-se estritamente na vida privada, a absterem-se de qualquer propaganda, de qualquer candidatura e de qualquer voto. Constituiria loucura para eles mostrarem-se em tantos cantões onde as buscas terminaram em *jacqueries*; na Borgonha e no Lyonnais, onde os castelos são saqueados, onde velhos gentis-homens são espancados e deixados como mortos, onde o senhor Guillin acaba de ser assassinado e despedaçado; em Marselha, onde os chefes do partido moderado estão na prisão, onde um regimento suíço em armas mal basta para executar a sentença do tribunal que os liberta, onde, se algum imprudente se opõe às moções jacobinas, o fazem calar, advertindo-o de que o vão enterrar vivo; em Toulon, onde os jacobinos fuzilam os moderados e a tropa, onde o capitão de navio, o senhor de Beaucaire, é morto com um tiro nas costas, onde o clube apoiado pelos indigentes, pelos marinheiros, pelos trabalhadores do porto e «os feirantes sem eira nem beira», exercem a ditadura por direito

de conquista; em Brest e em Tulle; en Cahors, onde, neste preciso momento, gentis-homens e oficiais são massacrados na rua. Nada de surpreendente «se as gentes honestas se afastam do escrutínio como de um valhacouto». De resto, que eles se apresentem ao escrutínio, se lhes der na veneta: saberão perfeitamente como se desembaraçarem deles. Em Aix, declaram ao assessor encarregado de ler os nomes dos eleitores que «a chamada nominativa deve ser feita por uma boca pura, que, sendo aristocrata e fanático, não pode nem falar nem votar», e, sem mais cerimónias, põem-no da porta para fora[1]. O procedimento é excelente para transformar uma minoria em maioria; todavia, eis outro ainda mais eficaz. Em Dax, sob o nome de *amigos da Constituição Francesa*, os *feuillants* separaram-se dos jacobinos e, mais ainda, insistem em excluir da guarda nacional «os estrangeiros sem propriedade nem qualidade, os cidadãos passivos que, apesar da lei, se introduziram nela, que usurpam o direito de voto, e que insultam diariamente os habitantes tranquilos. Em consequência, no dia da eleição, na igreja onde se realiza a assembleia primária, dois *feuillants*, Laurède, *ci-devant* controlador das *vingtièmes*, e Brunache, vidreiro, propõem a exclusão de um intruso, criado à jorna. Imediatamente, os jacobinos atiram-se para a frente; Laurède é lançado contra uma pia de água-benta, ferido na cabeça; quer escapar-se, é agarrado de novo pelos cabelos, derrubado, ferido no braço por um golpe de baioneta, metido na prisão, e Brunache com ele. Oito dias depois, só há jacobinos na segunda assembleia; naturalmente «são todos eleitos» e formam a nova municipalidade, que, mau grado as decisões do departamento, recusa libertar os dois prisioneiros e, por acréscimo, os mete no calabouço[2].

Em Montpellier, a operação, um pouco mais tardia, é ainda mais completa. Os votos estavam depositados, as caixas do escrutínio fechadas, seladas, e a maioria ganha pelos moderados. Eis que o clube jacobino e a sociedade dos cacetes ferrados, que se denomina a si mesma o *Poder Executivo*, se dirigem em força às assembleias de secção, queimam um escrutínio, disparam espingardas e matam dois homens.

Para restabelecer a paz, a municipalidade convoca cada companhia da guarda nacional para a porta do seu capitão e, naturalmente, os moderados obedecem, mas os violentos não o fazem. Em número aproximado de 2000, percorrem a cidade, entram nas casas, matam três homens na rua ou no domicílio, e obrigam os corpos administrativos a suspenderem as assembleias eleitorais. Além disso, exigem o desarmamento dos «aristocratas», e, não o obtendo

suficientemente depressa, matam um artesão que se passeava com a mãe, cortam-lhe a cabeça, levam-na em triunfo e suspendem-na diante da sua casa. As autoridades, imediatamente persuadidas, decretam o desarmamento e os vencedores fazem uma parada pelas ruas: por alegria ou por precaução, eles disparam ao passar um tiro aqui, outro acolá, através das janelas das casas suspeitas e, um pouco à sorte, matam ainda um homem e uma mulher. Nos três dias que se seguem, seiscentas famílias emigram e os administradores escrevem que tudo vai bem, que a concórdia está restabelecida: «Presentemente, afirmam eles, as eleições realizam-se na maior tranquilidade, porque todos os mal-intencionados se afastaram voluntariamente, tendo uma grande parte deles deixado a cidade.» Fez-se o vazio à volta do escrutínio, e isso chama-se a unanimidade dos votos[3].

Tais execuções são de um grande efeito, e não há necessidade de fazer mais; algumas são suficientes quando são bem sucedidas e ficam impunes, o que sempre acontece. Doravante, os jacobinos só têm que ameaçar: já não se lhes resiste mais, sabe-se o que custa fazer-lhes frente; já não se preocupam em irem às assembleias eleitorais sofrerem injúrias e perigos; confessam-se vencidos, e antecipadamente. Sem contar os golpes, não têm eles argumentos irresistíveis?

Em Paris, em três números sucessivos, Marat acaba de denunciar pelos próprios nomes «os celerados e os patifes» que brigam para se fazerem nomear eleitores, não nobres nem padres, mas simples burgueses, advogados, arquitectos, médicos, joalheiros, papeleiros, tipógrafos, tapeceiros e outros fabricantes, cada um inscrito no jornal com o seu nome, a sua profissão, o seu endereço e uma das qualificações seguintes: tartufo, homem sem costumes e sem probidade, falido, denunciante, usurário, grande vigarista», sem contar outros que eu não posso transcrever. É de notar que a lista de difamação pode tornar-se uma lista de proscrição, que, em todas as cidades e burgos da França, listas semelhantes são incessantemente organizadas e divulgadas pelo clube local, e julgai se, entre os seus adversários e esse clube, a luta é equilibrada.

Quanto aos eleitores das zonas rurais, o clube tem para eles meios de persuasão apropriados, sobretudo nos inumeráveis cantões devastados ou ameaçados pela *jacquerie*, por exemplo na Corrèze, onde «as insurreições e as devastações abrangeram todo o departamento, e onde apenas se fala em enforcar os oficiais de diligências que farão as actas».

Durante todo o decurso das operações eleitorais, o clube manteve-se permanentemente activo; «não cessou de apelar aos seus elei-

tores para irem às suas sessões»; de cada vez, «não se tratava senão da destruição dos charcos e de acabar com as rendas; e os grandes oradores limitaram-se a dizer que não se deviam pagar». Sendo a maioria dos eleitores composta de camponeses, revelou-se sensível a esta eloquência; todos os seus candidatos tiverem de se pronunciar contra as rendas e contra os charcos; foi sobre esta profissão de fé que a maioria nomeou os deputados e o acusador público; por outras palavras, para serem eleitos, os jacobinos prometeram aos rendeiros ávidos a propriedade e as rendas dos proprietários. Nos procedimentos pelos quais obtiveram o terço dos lugares em 1791, pode-se descortinar em germe os processos pelos quais eles virão a ganhar todos os lugares em 1792 e, desde essa primeira campanha eleitoral, os seus actos indicam não somente as suas máximas e a sua política, mas ainda a condição, a educação, o espírito e o carácter dos homens que eles instalam no poder central ou local.

***

ELEIÇÃO DA CONVENÇÃO NACIONAL

O Terror teve início antes de Setembro de 1792, mas esta data marca o seu começo sob a sua forma legal. A Convenção Nacional foi eleita por menos de 10 por cento dos eleitores. Depurada dos girondinos em 1793, em seguida, de algumas personalidades da Montanha em 1794, ela continua em sessão no ano seguinte. Em 1795, quando das eleições consecutivas à adopção da Constituição do ano III, ela impõe por um famoso decreto a renovação dos dois terços cessantes na nova assembleia. Em 1797, esta Convenção, mascarada em Conselho dos Quinhentos, previne-se dos maus resultados eleitorais que se anunciam com um golpe de Estado, o 18 de Frutidor (4 de Setembro). De facto, esta assembleia eleita no terror e na intimidação, não podendo pretender dispor da menor representatividade, terá tomado decisões tão pesadas para o futuro como a execução do rei, a proscrição dos nobres e dos padres, tendo-se mantido em funções quase sem mudança de Setembro de 1792 até ao golpe de Estado de Bonaparte (Novembro de 1799).

Ao mesmo tempo que reúnem os seus partidários, afastam os seus adversários. Para tanto, o banditismo político com o qual eles dominam e aterrorizam a França já tinha feito o necessário. Tantas prisões arbitrárias, pilhagens toleradas e assassinatos impunes constituem uma advertência para os candidatos que não fossem da sua seita; eu não me refiro aqui aos nobres ou aos amigos do *Ancien Régime*, que estão na situação de fugitivos ou na prisão, mas dos monárquicos constitucionais e dos *feuillants*. Por seu lado, qualquer iniciativa eleitoral seria

uma loucura, quase um suicídio. Por essa razão, nem um deles tomou qualquer iniciativa. Se algum moderado envergonhado, como Durand de Maillane, figura numa lista, é porque os revolucionários o adoptaram sem o conhecer e porque ele jurou ódio à realeza. Os outros que, mais sinceros, não querem endossar a libré popular e recorrer ao patrocínio dos clubes, evitam cuidadosamente apresentar-se; sabem demasiado bem que isso seria o mesmo que entregar as suas cabeças aos chuços e as suas casas à pilhagem. Na própria altura do voto, as propriedades de vários deputados foram saqueadas, pela simples razão de que, no quadro comparativo das sete chamadas nominais enviadas aos departamentos pelos jacobinos de Paris, os seus nomes foram inscritos à direita. Por um reforço de precaução, os constitucionais da Assembleia Legislativa foram retidos na capital; recusaram-lhes os passaportes para os impedirem de irem até à província reunir votos e dizerem ao público a verdade sobre a recente revolução. De modo semelhante, todos os jornais conservadores foram suprimidos, reduzidos ao silêncio, ou constrangidos à palinódia. Ora, quando não se tem meios para comunicar nem candidato para ser representado, para quê votar? Tanto mais que as assembleias primárias são locais de desordem e de violência, que em muitos lugares os patriotas são aí os únicos admitidos[4], que um moderado é aí «insultado e coberto de injúrias pelo conjunto dos presentes na assembleia», que, se ele fala, fica em perigo e que, mesmo calando-se, tem a probabilidade de sofrer denúncias, ameaças e pancada. Não se mostrar, deixar-se ficar aparte, evitar que o vejam, fazer esquecer que existe, é esta a regra no reino do paxá, sobretudo quando este paxá é a plebe. É por esta razão que a maioria se abstém e à volta do escrutínio o vazio é enorme.

Em Paris, para a eleição do *maire* e dos oficiais municipais, os escrutínios de Outubro, Novembro e Dezembro, em 100 000 inscritos, não reúnem senão 14 000 votantes, depois 10 000, por fim 7000[5]. Em Besançon, os 7000 inscritos depositam menos de 600 sufrágios; a mesma proporção nas outras cidades, por exemplo em Troyes. De modo semelhante, nos cantões rurais, a Leste no Doubs, no Oeste no Loire-Inferior, apenas um décimo dos eleitores se atreve a usar o seu direito de voto[6]. Foi tão esgotada, abalada e obstruída a fonte eleitoral que ela quase secou: nestas assembleias primárias que, directa ou indirectamente, delegam todos os poderes públicos e que, para exprimir a vontade geral, deveriam ser plenas, *faltam seis milhões e trezentos mil eleitores em sete milhões.*

Por esta purga antecipada, as assembleias do primeiro grau acabam por ser na sua maior parte jacobinas; em consequência, os eleitores do

segundo grau que elas elegem são na sua maioria jacobinos, e em numerosos departamentos as assembleias respectivas tornam-se o mais anárquico, o mais turbulento, o mais usurpador de todos os clubes. Só há gritos, denúncias, juramentos, moções incendiárias, aclamações que arrastam os sufrágios, arengas furiosas dos comissários parisienses, dos delegados do clube local, dos federados de passagem, das regateiras que reclamam armas[7]. A assembleia do Pas-de-Calais libertou e aplaudiu uma mulher detida por ter rufado o tambor durante um ajuntamento. A assembleia de Paris confraterniza com os degoladores de Versalhes e com os assassinos do *maire* de Étampes. A assembleia de Bouches-du-Rhône passa um certificado de virtude a Jourdan, o autor do massacre de la Glassière. A assembleia de Seine-et-Marne aplaudiu a proposta de fazer fundir um canhão que possa conter, à guisa de bala, a cabeça de Luís XVI e de a lançar ao inimigo. Nada de espantar se um corpo eleitoral que nada respeita, nenhum respeito tenha para consigo mesmo, e se mutile sob o pretexto de se depurar. Imediatamente, a maioria despótica quis reinar sem contestação, e expulsou por sua própria autoridade os eleitores que lhe desagradavam.

Em Paris, no Aisne, na Haute-Loire, na Ille-et-Vilaine, no Maine-et-Loire, ela excluiu como indignos os membros dos antigos clubes *feuillants* ou monárquicos e os signatários dos protestos constitucionais. No Hérault, ela anula as eleições do cantão de Servian, porque os eleitos, afirma ela, são «aristocratas enraivecidos». Em Orne, expulsa um antigo constituinte, Goupil, de Préfeln, porque ele votou a revisão e o genro dele, porque é seu genro. Em Bouches-du-Rhône, em que o cantão de Seignon, por descuido ou por rotina, jurou manter a «Constituição do Reino», ela destitui os seus eleitos retrógrados, lança acções contra «o atentado cometido» e envia tropas contra Noves, porque o eleitor de Noves, um juiz de paz denunciado e em perigo, fugiu do antro eleitoral.

Depois da depuração das pessoas, procede à depuração dos sentimentos. Em Paris e pelo menos em nove departamentos[8], com desprezo da lei, suprime o escrutínio secreto, refúgio supremo dos moderados tímidos, e impõe a cada eleitor o voto público em voz alta, por chamada nominativa, quer dizer, se vota mal, espera-o o lampião[9] [10]. Nada de mais eficaz para conduzir ao bom senso as vontades indecisas e, em numerosos locais, engrenagens ainda mais poderosas foram aplicadas violentamente nas eleições. Em Paris, votou-se em plena carnificina[11] e, durante todo o seu decurso, sob a ameaça dos chuços dos executores e sob a direcção dos condutores de massas. Em Meaux e em Reims, os eleitores em sessão ouviam os

gritos dos padres que estavam a ser degolados. Também em Reims, os próprios massacradores intimaram a assembleia eleitoral com a ordem de eleger os seus candidatos: Drouet, o famoso chefe do posto de muda de cavalos e Armonville, um cardador de lã bêbado. Em resultado do que metade da assembleia se retirou e os dois candidatos dos assassinos foram eleitos. Em Lyon, dois dias após o massacre, o comandante jacobino escreveu ao ministro: «A catástrofe de antes de ontem pôs os aristocratas em fuga e assegura-nos a maioria em Lyon.» Do sufrágio universal, submetido a tantas triagens, esmagado por uma tão rude pressão, posto ao rubro e filtrado pelo alambique revolucionário, os operadores obtêm o que querem, um extracto concentrado, uma quintessência do espírito jacobino.

No final de contas, se o extracto obtido não lhes parece suficientemente forte, naquilo em que eles estão na posição de soberanos, rejeitam-no e recomeçam a operação. Em Paris, por meio de um escrutínio depurador e empolado, o novo conselho da Comuna dá início à expulsão dos seus membros reticentes e o *maire* eleito dentre os moderados, Le Fèvre d'Ormesson, foi sujeito a tantas ameaças que, no momento de o instalarem no cargo, demitiu-se. Em Lyon, um outro moderado, Nivière-Chol, eleito duas vezes e por cerca de 9000 votantes em 11 000, foi constrangido por duas vezes a abandonar o seu lugar; depois dele, Gilibert que, eleito pelos mesmos votos, ia também reunir a maioria dos sufrágios, é agarrado sem mais nem menos e lançado na prisão; mesmo na prisão, foi eleito; os membros dos clubes mantiveram-no aí em regime ainda mais apertado e não o largaram, mesmo depois de lhe terem extorquido a demissão. Em outros lados, nos cantões rurais, por exemplo no Franche-Comté[12], verificou-se em grande número de eleições que, quando o eleito era católico, estas eram anuladas. Muitas vezes a minoria jacobina provoca a cisão, reúne-se aparte no cabaré, elege o seu *maire* ou o seu juiz de paz, e é o seu eleito que é validado como patriota; tanto pior para o eleito da maioria: os sufrágios muito mais numerosos que o escolheram são declarados nulos, porque são «fanáticos». Consultado por esta forma, o sufrágio universal não pode deixar de elaborar a resposta que lhe ditam. A que ponto esta resposta é forçada e falseada, que distância separa as escolhas oficiais da opinião pública, como as eleições traduzem o sentimento popular, factos sem réplica irão demonstrá-lo. Deux-Sèvres, Maine-et-Loire, a Vendeia, Loire-Inferior, Morbihan e Finistère apenas enviaram à Convenção republicanos anticatólicos, e estes mesmos departamentos constituirão o viveiro inesgotável da grande insurreição católica e monárquica.

Três regicidas, em quatro deputados, representam a Lozère onde, seis meses mais tarde, 30 000 camponeses marcharão sob a bandeira branca. Seis regicidas, em nove deputados, representam a Vendeia, que vai erguer-se em peso em nome do rei[13].

***

QUEDA DA MONARQUIA

Trata-se aqui da queda de Luís XVI contada por Augustin Barruel.

Que perversidades, que horrores e atrocidades se apresentam ainda ao historiador! Se a sua pena não se recusa a isso, que ele os descreva na sua quantidade e enormidade; mas que nunca perca de vista a seita que os gera. Que ele lhes siga o seu desenrolar; por muito que os actores variem, que os conjurados legisladores se sucedam, todos sairão dos mesmos antros onde os seus adeptos formaram os complôs que os causaram. A trama passou por diferentes mãos, mas será sempre a mesma. A igualdade e a liberdade serão sempre o princípio de que partem; as consequências desenrolar-se-ão sempre contra os reis e a sociedade, tanto como contra Deus e a Religião.

Na Revolução desta igualdade e desta liberdade os crimes entrelaçam-se; hoje é contra Cristo e o seu Sacerdócio, amanhã será contra o monarca e a nobreza, depois de amanhã contra os ricos, para recomeçar contra o Altar e o Trono, contra os ricos e os nobres; mas todos os conselhos saem deste antro, onde vimos os adeptos reunir-se sob o nome de jacobinos. Os seus primeiros legisladores conjurados, Mirabeau, Sieyès, Barnave, d'Orléans, Lafayette, Lameth, Chabroud, Grégoire, Péthion, Bailly, Rabeau, Chapellier e todos aqueles a que chamam os Deputados da Montanha, passam habitualmente da tribuna dos jacobinos para a tribuna do Manejo. Aí, combina-se e digere-se uma primeira Constituição, cujo objectivo é o de fazer do Trono o que eles fazem do Altar: despojar Luís XVI, enfraquecê-lo, retirar-lhe a afeição do seu povo, a disposição dos seus exércitos, o recurso da sua nobreza e de lhe roubarem, cada dia que passa, alguma parte dessa autoridade que constitui o Monarca. Passam-se dois anos inteiros em calúnias, em insurreições, em decretos, hoje contra o Clero, amanhã contra a fé. Do conjunto destes decretos contra a Igreja saiu em primeiro lugar esta Constituição que não deixa à França mais do que o nome da religião; deste mesmo conjunto sai finalmente uma Constituição contra a Monarquia

que não deixa a Luís XVI mais do que o título de rei. Cativo no seu Palácio, rodeado de malfeitores, tal como os Padres, é-lhe imposto que sancione, tal como eles, à custa dos seus juramentos, a lei que o despoja. Eles opuseram os deveres do Sacerdócio, ele opõe os deveres do Monarca. Ele reclama como eles a liberdade; acreditou tê-la encontrado na sua fuga para Varennes. O traidor Lafayette não o deixa por alguns momentos na ilusão senão para o trazer de volta coberto de opróbrios, e apertar ainda mais as suas cadeias no seu regresso. Luís, por fim, a ferros, sanciona esta Constituição da igualdade e da liberdade. Ele ainda ostenta o nome de rei; chegam outros bandidos, outros adeptos, outros legisladores para formar a sua segunda Assembleia Nacional.

Encontram Luís XVI cativo no seu Palácio; seguiram os velhos hábitos dos seus predecessores. Em cada dia, novos decretos, sempre mais ultrajantes para o Monarca; em cada dia, motins contra a Igreja e contra o Trono. Chega por fim o tempo de desferir os derradeiros golpes contra uma e contra o outro. A lista dos padres a imolar já está elaborada pelos munícipes jacobinos; os legisladores jacobinos rodeiam o Palácio de Luís XVI com todas as legiões e com todas as fúrias dos seus bandidos. Ele está reduzido a buscar asilo no próprio seio desta Assembleia, que os lançou contra ele. Proclamam o decreto que lhe suspende o título de rei; e para que ele saiba bem qual é o seu crime, ao suspender a Realeza cujas formalidades do povo soberano ainda nãos lhes permitem decretar a abolição, proclamam, a partir desse dia, a nova era e o novo juramento *da igualdade e da liberdade.* Decretam a nova Assembleia que deve pronunciar-se definitivamente sobre a sorte do Monarca. Todos estes decretos são apresentados diante de Luís XVI, ignominiosamente cativo na tribuna, onde o encerraram para que não perca uma única palavra dos ultrajes e das calúnias que em toda a sala ressoam contra ele, ou das leis que quebraram o seu ceptro. Nas paredes deste mesmo asilo, já escreveram com letras de sangue esta palavra, LA MORT; e enviam-no para as torres do Templo para aí aguardar que chegue a sua hora[14].

XI

DIVERSOS

Regresso de Varennes escrito por Pétion, citado por Mortimer-Ternaux, *Histoire de la Terreur,* t. I, pp. 359-361.

Pétion[1] *é nomeado juntamente com Barnave e o conde de Latour-Maubourg para irem buscar o rei em fuga na região de Champagne. Madame Elisabeth, irmã de Luís XVI, fugiu com o irmão e foi trazida na mesma carruagem. A cena aqui relatada, escrita pelo punho de Pétion, é digna do Vaudeville. Tal como um Gros-René da comédia, o rústico tem a vaidade de acreditar ter sido amado por uma Infanta de França. Mas já não acharemos tanta graça ao saber que este homem grosseiro e sem cultura, que teria podido desempenhar o seu próprio papel nesta farsa, se tornou em seguida* maire *de Paris. Conservámos os seus erros de ortografia e o carácter por vezes aproximativo da sua sintaxe.*

Madame Elisabeth fixava-me com olhar enternecido, com esse ar lânguido que a infelicidade dá e que inspira um vivo interesse. Os nossos olhos encontravam-se algumas vezes com uma espécie de inteligência e de atracção, a noite *fechava*, a lua começava a espalhar *essa* claridade suave. Madame Elisabeth tomou Madame[2] sobre os joelhos, e colocou-a em seguida metade sobre o seu joelho, metade sobre o meu; a sua cabeça foi sustentada pela minha mão, depois pela sua. Madame adormeceu, eu estiquei o meu braço, Madame Élisabeth[3] estendeu o dela sobre o meu. Os nossos braços estavam enlaçados, o meu tocava a sua *esele*[4] (sic). Eu sentia movimentos que se precipitavam, um calor que atravessava as roupas; os olhares de Madame Élisabeth pareciam-me mais tocantes. Apercebia-me de um certo abandono no seu porte, os olhos dela estavam húmidos, a melancolia misturava-se a uma espécie de voluptuosidade. Posso estar enganado, podemos facilmente confundir a sensibilidade da infelicidade com a sensibilidade do prazer; mas penso que se tivéssemos estado sós, que se, como por encanto, toda a gente tivesse desaparecido, ela se teria abandonado nos meus braços e se teria entregue aos movimentos da natureza.

Fiquei de tal modo impressionado com este estado que dizia para comigo: Pois quê! Seria um artifício para me comprar a esse

preço? Madame Élisabeth estaria disposta a sacrificar a sua honra para me fazer perder a minha? Sim, na Corte nada custa, é-se capaz de tudo; a rainha pode ter urdido o plano. E depois, considerando esse ar de naturalidade, o amor-próprio insinuando-me também que eu poderia agradar-lhe, que ela estava nessa idade em que as paixões se fazem sentir, persuadia-me, e encontrava nisso prazer, que emoções vivas a atormentavam, que ela própria desejava que estivéssemos sem testemunhas, que eu lhe *fiz* (sic) essas doces instâncias, essas carícias delicadas que vencem o pudor sem o ofender e que conduzem à entrega sem que a delicadeza se alarme com isso, onde a perturbação e a natureza são as únicas cúmplices.

Nós seguíamos lentamente; um povo numeroso acompanhava-nos. Madame Élisabeth conversava comigo sobre os guardas pessoais que os tinham acompanhado; falava-me deles com um terno interesse; a sua voz tinha um não sei quê de lisonjeiro. Ela entrecortava algumas vezes as *çuas* (sic) palavras de maneira a perturbar-me. Eu respondia-lhe com uma doçura igual, mas todavia sem fraqueza, com um tipo de austeridade que não tinha nada de feroz; acautelava-me para não comprometer o meu carácter; dava tudo o que era preciso para a posição na qual eu acreditava estar a vê-la, mas sem apesar de tudo dar demais para que ela pudesse pensar, até mesmo suspeitar, que nada *alterô* (sic) jamais a minha opinião, e eu penso que ela o sentiu perfeitamente, que ela viu que as tentações mais sedutoras seriam inúteis, porque eu notei um certo esfriamento, uma certa severidade que aparece muitas vezes nas mulheres com o amor-próprio irritado.

***

Extrato de Léon Bloy, *La Femme Pauvre,* 2.ª parte, *L'Épave de la Lumière*, cap. III.

Um dia, em 14 de Julho de 1880, [Clotilde] veio sentar-se, esgotada, num banco do Jardim do Luxemburgo... Acabava de ouvir em Saint-Sulpice uma dessas missas breves que se despacharam febrilmente, nesse dia, em todas as igrejas paroquiais, impacientes por fecharem as suas portas com três voltas.

Eram cerca de dez horas da manhã. O jardim estava praticamente deserto e o céu de uma suavidade maravilhosa.

O sol fingia diluir-se, extravasar-se num azul salpicado de ouro que uma lactescência de opala afogava no horizonte.

As potências do ar[5] pareciam estar em cumplicidade com a gentalha, para quem esse dia constituía o grande jubileu. O solstício temperava os seus fogos, para que 600 000 patifes se embriagassem confortavelmente no meio das ruas transformadas em cabarés; a rosa-dos-ventos fechava o seu pistilo, não deixando flutuar mais do que um ligeiro sopro pela ondulação dos pendões e dos estandartes: as nuvens e o trovão estavam afastados, empurrados para lá dos montes longínquos, nos povos sem liberdade, para que as bombas e os petardos do Aniversário dos Assassinos pudessem ser ouvidos exclusivamente em todo o território da República.

Esta festa, verdadeiramente nacional, tal como a imbecilidade e o aviltamento da França, não tem igual na história da estupidez dos homens e certamente jamais será ultrapassada por qualquer delírio que seja.

Os alaridos anuais e lamentáveis que se seguiram a este primeiro aniversário não conseguem dar a ideia do que foi. Falta-lhes a bênção do Mais Baixo. Estas festas já não são activadas, impulsionadas por essa força *estranha ao homem* que Deus, por vezes, desencadeia, por um curto período, sobre uma nação, e que poderia chamar-se o Entusiasmo da Ignomínia.

Recordemos esta histeria, este frenesim sem camisa-de-forças que durou oito dias; esta loucura furiosa de iluminações, de bandeiras, até nas mansardas onde se agachava a fome; estes pais e estas mães fazendo ajoelhar os filhos diante do busto engessado de uma rameira ostentando um barrete frígio que se encontrava por todo o lado; e a odiosa tirania desta gentalha que nenhuma força repressiva ameaçava.

Nas outras festas públicas, na recepção de um imperador, por exemplo, e quando os republicanos mais orgulhosos se abatem, esmagados sob as rodas do potentado, é excessivamente fácil observar que cada um mente descaradamente, e tanto quanto pode, aos outros e a si mesmo.

Aqui, encontramo-nos em presença da mais assustadora candura universal. Glorificando com apoteoses até então inauditas a mais conspurcada das vitórias, esta multidão vencida de fresca data[6] persuadiu-se, na verdade, de que tinha realizado algo de grandioso, e os raros protestos foram tão áfonos, tão indistintos, tão submersos pelo dilúvio, que, sem dúvida, não houve senão o grande Arcanjo debruçado sobre o seu gládio, apesar de tudo Protector da parricida Filha dos Reis, que os pôde ouvir!

Clotilde olhava para estas coisas, como um animal moribundo olhava para o halo à volta da lua. Naquela espécie de torpor que a

extenuação do seu corpo e da sua alma lhe provocava, ela deu consigo a sonhar com um júbilo religioso repentinamente se tivesse precipitado em torrentes sobre a Cidade imensa. Estes pavimentos, estas flores, estas folhagens, estes arcos de triunfo, estas cataratas de fogo que se acenderiam ao crepúsculo, tudo isso *era para Maria!!!* Sem dúvida, neste momento do ano eclesiástico, não havia qualquer solenidade litúrgica de primeira ordem. Não importa, toda a França, nessa manhã, acordara santa e, pela primeira vez, recordando-se de que, outrora, tinha sido dada autenticamente, regiamente, à Soberana dos Céus por alguém que tinha o poder de o fazer[7], tinha sido necessário que no mesmo instante ela fizesse ressoar e gritar o seu aleluia de 200 anos!

Então, desesperada, não tendo na mão mais do que os simulacros da Revolta, os simulacros da Estupidez e os simulacros da Idolatria, ela lançara-os aos pés da Virgem Opressora dos povos como a Antiguidade cristã derrubava aos pés de Jesus os altares dos Deuses. A Igreja abençoaria tudo isso, quando ela quisesse e como ela pudesse. Mas a velha Mãe tem o passo pesado, e o Amor atroava com tanta força nos corações que não havia maneira de o esperar, porque esse dia, de apenas vinte e quatro horas, nunca mais voltaria, esse dia sem igual em que todo um povo morto e fétido sairia do túmulo!

***

Extrato de Sébastien Mercier, *Le Nouveau Paris*, 1798, cap. CXLVI (sobre as festas da Razão).

Elas tiveram testemunhas que não deixarão que a sua recordação se desvaneça. Quase se duvida do que se viu e do que se ouviu.

A Razão era habitualmente uma divindade, uma rapariga escolhida entre os da raça dos *sans-culottes*; o tabernáculo do altar-mor servia de pedestal do seu trono, os artilheiros, de cachimbo na boca, serviam-lhe de acólitos. Os gritos de mil vozes confusas, o ruído dos tambores, os roucos brados das trombetas, o atroar do órgão fizeram acreditar aos espectadores que tinham sido transportados para o meio das bacantes, nos montes da Trácia.

O que é um povo subitamente libertado do jugo político e religioso! Já não é povo; é uma populaça desenfreada, dançando diante do santuário, berrando a *Carmagnole*, e os dançarinos (não exage-

ro nada) com os calções quase despidos, o pescoço e o peito nus, os braços descaídos, imitavam com voltas rápidas, esses turbilhões prenunciadores das tempestades que provocam por todo o lado a destruição e o terror.

A mulher do livreiro Momoro, vil orador dos *Cordeliers*, a cantora Maillard, a actriz Candeille, eis as deusas da Razão levadas em triunfo, quase adoradas e que se prestavam a tudo.

Tinham disfarçado a entrada das capelas laterais da nave com grandes tapeçarias, e não sem um objectivo. De dentro destes redutos obscuros partiam risos agudos que atraíam aventureiros; ao erguer uma ponta da tapeçaria, deixavam entrever a quem passava cenas pelo menos tão pitorescas quanto as das tentações de Santo António.

A mesma festa na igreja de Saint-Eustache oferecia o espectáculo de um grande cabaré. O interior do coro representava uma paisagem decorada por cabanas e ramos de árvores. Distinguiam-se ao longe bosques misteriosos; havia efectivamente pequenos carreiros abertos nas escarpas figuradas por grandes massas de rochedos. Os precipícios de abeto não eram de modo algum inacessíveis; rebanhos de raparigas, que seguiam descaradamente em fila, corriam atrás dos homens e ouvia-se o continuo estalar das tábuas sob os seus passos precipitados. À volta do coro tinham montado mesas carregadas de garrafas, salpicões, chouriços, *pâtés* e outras viandas. Sobre os altares das capelas laterais sacrificava-se tudo simultaneamente à luxúria, à gula e via-se sobre as pedras consagradas os traços hediondos da intemperança.

Os convivas afluíam por todas as portas; quem quer que aparecesse, tomava parte no festim; crianças de sete a oito anos, tanto raparigas como rapazes, participavam disto em sinal de liberdade, e bebiam igualmente das garrafas e a sua rápida embriaguez excitava o riso dos seres vis que a partilhavam. Oh! Como é deplorável a cega impetuosidade do povo que obedece tão alarvemente à rédea dos condutores de facções!

Em Saint-Gervais, a cerimónia fez-se sem banquete; as mulheres do mercado de Saint-Jean entravam aí com as suas canastras, toda a igreja cheirava a arenque. Os vendedores de tisanas tilintavam os seus copos para acalmar a sede das comidas salgadas. Havia baile na capela da Virgem; alguns cotos de vela, que espalhavam mais fumo do que luz, serviam de lustres. Com efeito, para não permitir que o pudor se manifestasse um pouco que fosse, juntou-se a noite à depravação, a fim de que, no meio da confusão dessas assembleias,

os abomináveis desejos despertados durante o dia se saciassem livremente durante as trevas. Da igreja de Saint-Gervais descia-se para a Praça de Grève, onde uma multidão de espectadores se aquecia com as chamas das balaustradas de capelas e de cadeirais de padres e cónegos.

Paris inteiro contemplou sem dizer palavra estas procissões da liga jacobina. Ébrios de vinho e de sangue, regressando do espectáculo dos cadafalsos, os sacerdotes e as sacerdotisas da Razão seguiam com passos cambaleantes a carroça da sua divindade impura. Uma outra carroça vinha depois: era uma orquestra ambulante de músicos cegos, imagem mais do que fiel da razão dos tempos de então.

Viu-se ainda um carro transportando um rochedo oscilante sobre o qual um actor da Ópera transformado em Hércules parecia querer agredir com a sua massa de cartão todos os que não eram jacobinos.

A atmosfera ressoava com os rugidos destes tigres; as palavras de *guilhotina,* de *navalha nacional,* de *meter a cabeça na pequena janela, de redução patriótica*, termos graciosos dos *montagnards*, entravam alternadamente por todos os ouvidos e os espectadores pálidos, gelados de pavor ante o aspecto destes barretes vermelhos, dessas inscrições ameaçadoras ostentadas audaciosamente pelos bárbaros estipendiados pelos tiranos, já não tinham língua nem voz quando os espiões ocultos os forçavam a prostrar-se ante a imagem da liberdade[8].

Estas mascaradas, já de si incríveis, foram seguidas pelas do horroroso Marat. Em todas as praças públicas erigiram-lhe templos, mausoléus e arcos de triunfo. No Carrousel, construíram em sua honra uma espécie de pirâmide no interior da qual colocaram o seu busto, a sua banheira, a corneta e a sua lamparina de cozinha. A sentinela que ficou a guardá-lo morreu durante a noite de frio ou de horror. O número dos seus bustos igualou o das cabeças que ele queria cortar[9].

Os coveiros do cemitério dos Inocentes passearam triunfalmente este busto adorado; tinham tamancos nos pés, calças crivadas de buracos mas nos bolsos das calças, bem cosidos, abundavam *assignats*; eles lançavam olhares de serpente aos que passavam e que não se humilhavam diante do ídolo.

Quem teria pensado, todavia, que após a jornada do 9 de Termidor este novo Moloc receberia as honras do Panthéon? Mas esse mesmo dia foi mais o do seu julgamento final do que do seu triunfo. Dir-se-ia que se receava respirar o ar por onde passava o seu cadáver em decomposição.

***

Extrato de Augustin Barruel, *Mémoires Pour Servir à l'Historie du Jacobinisme*, Hamburgo, 1799, t. V, p. 169-172 (a Revolução devora os seus próprios filhos).

Foi assim que foi atribuído à seita, sob o nome de fraternidade, e pelo frenesim da sua igualdade, pela própria natureza dos seus princípios, pela sede de sangue que ela inspirava nas suas atrozes manobras, o papel de corromper os corações, de formar clubes de 300 *velhos da Montanha*, e de mudar os seus grandes actores em carrascos canibais. Assim se explica, pelos próprios mistérios da seita, até mesmo a alegria feroz dos Marat, dos Saint-Just, dos Lebon, dos Carrier, dos Collot d'Herbois, e a serenidade ainda mais feroz dos sofistas da Revolução, no meio dos seus massacres, dos seus rios de sangue.

Porém, o Deus que parece querer salvar a França das suas iniquidades, dos seus rios de sangue, vem dar ao mundo um outro espectáculo das suas vinganças. Em França, Cristo já não tem Altar, os Reis já não têm Trono; aqueles que derrubaram o Trono e o Altar conspiram uns contra os outros. Os intrusos, os deístas e os ateus degolaram os Católicos; os intrusos, os ateus e os deístas degolam-se uns aos outros. Os constitucionais expulsaram os monárquicos, os republicanos expulsaram os constitucionais; os democratas da República una e indivisível matam os democratas da República *federada*; a secção da Montanha guilhotina a facção da Gironde, a secção da Montanha divide-se em secção de Hébert e de Marat, em secção de Danton e de Chabot, em secção de Clootz e de Chaumette, em secção de Robespierre que os devora a todos e que, por sua vez, será devorado pela secção de Tallien e de Fréron. Brissot e Gensonné, Guadet, Fauchet, Rabaud, Barbaroux e 30 outros[10] são julgados por Fouquier-Tinville como eles julgaram Luís XVI; Fouquier-Tinville foi ele mesmo julgado como tinha julgado Brissot. Pétion e Buzot, errando pelas florestas, perecem consumidos pela fome, devorados pelas feras, Perrin morre agrilhoado, Condorcet envenena-se na prisão, Valage e Labat apunhalam-se, Marat é morto por Charlotte Corday; Robespierre já não existe; Sieyès ainda lhes sobrevive porque a França ainda necessita dos seus Flagelos. O inferno para consolidar o reino da sua impiedade, o Céu para a punir, dão-lhe sob o nome de Directores os seus cinco tiranos ou *Pentarcas*[11] e o seu duplo Senado. Rewbel, Carnot, Barras, Letourneur, la Réveillère-Lépeaux roubam-lhe os seus exércitos, expulsam os Deputados da sua igualdade e da sua liberdade, fulminam as secções, pressionam-nas nas suas estufas e fazem pesar sobre ela um jugo de ferro. Tudo treme diante deles; eles

assustam-se, têm inveja uns dos outros, exilam-se uns aos outros, mas chegam novos tiranos e unem-se; as deportações, a estupefacção, o pavor e os seus Pentarcas, neste mesmo momento eis os Deuses que reinam sobre a França. O silêncio do Terror no seu império, ou a sua vasta prisão, 20 milhões de escravos mudos sob a vergasta, mal ouviam pronunciar-se o nome de Guiana, de Merlin ou de Rewbel, eis o povo tantas vezes proclamado igual e livre e soberano.

***

Extrato de Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, livro XXI, cap. I «*Les Cimetières de la Terreur*».

Estamos em Julho de 1794. Os cemitérios de Paris são incapazes de absorver os cadáveres que a guilhotina vomita, em cada dia mais numerosos. Os odores tornam-se insuportáveis e começa-se a recear as epidemias. Michelet acha suspeitas as recriminações dos vizinhos. Pensa, sem dúvida, desemboscar algum complô realista por detrás das suas sensibilidades excessivamente delicadas, tão pouco de acordo com a grave rudeza dos costumes revolucionários. É preciso reconhecer que é natural fartar-se de ver os cadáveres aparecerem à superfície e de patinhar nos riachos de carne putrefacta que escorre dos cemitérios. No entanto, é necessário resolver o problema que esta situação coloca para a honra da República: que solução finalmente adoptar para tratar da maneira mais industriosa (ou industrial) todos estes cadáveres incómodos? Michelet parece fascinado por um projecto contemporâneo, «destinado a fazer desaparecer os cadáveres e envolver este desaparecimento numa majestade perfeitamente moderna». Leremos com interesse a evocação futurista deste gigantesco forno dedicado à transmutação de «nações inteiras» do «estado doentio (...) a que se chama a vida» para o estado «tranquilo do repouso».

Estava muito calor, o que, evidentemente, agravava as coisas. Todavia, é preciso notar que as queixas tinham sido sempre as mesmas, em todo o bairro, qualquer que fosse a estação. Tratava-se de um traço geral da imaginação popular. Os cemitérios dos supliciados emocionavam-na, inquietavam-na, fazendo-lhe sempre recear as epidemias, mesmo na época em que o seu número muito limitado acrescentava uma cifra verdadeiramente imperceptível à cifra enorme das inumações ordinárias de Paris.

As queixas haviam começado desde 7 de Fevereiro (19 de Pluvioso), em pleno Inverno, no bairro da Madeleine, bairro então bem menos populoso e perfeitamente arejado. Mas o rei, mas os girondinos, estavam lá; a imaginação estava preocupada com isso. Os vizinhos pensavam que estavam doentes. A Comuna (14 de

Pluvioso e 14 de Ventoso), em resposta a estas queixas reiteradas, decidiu que o cemitério seria fechado, que se passaria a enterrar em Monceau. De 5 a 25 de Março, as secções enterraram neste. Contudo, os guilhotinados ainda eram levados para a Madeleine. Hebert e Clootz foram os últimos que aí enterraram, a 24.

Em 25 desse mês, o acusador público advertiu o executor de que daí em diante os corpos iriam para Monceau.

Danton, Desmoulins, Lucille, Chaumette inauguraram este cemitério. A autoridade não ignorava o amor e o fanatismo que se prendiam a estes nomes. Durante algum tempo, ela fez mistério das inumações de Monceau. Os supliciados eram primeiramente depositados na Madeleine, e só alguns dias depois os levavam para Monceau, certamente durante a noite. Os vizinhos ignoravam-no completamente; acreditavam que os enterravam ao cimo da Rua Pigalle (então o cemitério Roch); eles queixavam-se por causa disso, e asseveravam que os corpos destes supliciados causariam uma epidemia.

Assim que se teve conhecimento positivamente da inumação deles em Monceau, surgiram outras queixas. A comuna nascente de Batignolles, tão arejada, tão disseminada, aberta ao vento norte, na planície de Clichy, afirmava que já não podia suportar o odor dos cadáveres. Na realidade, este pequeno ângulo destacado do parque de Monceau (29 toesas no total em 49) enchia-se e regurgitava. Quatro imensas secções de Paris vinham aí enterrar os seus mortos (7000 em menos de três anos). Os guilhotinados contavam pouco nestes números enormes. Vieram para cá durante 10 semanas (de 25 de Março a 10 de Junho) e, a partir do dia em que deixaram de vir, as queixas cessaram; os vizinhos deixaram de se aperceber da presença dos mortos.

No dia seguinte à terrível lei de pariríal, que tanto devia acelerar a máquina revolucionária, decidiu-se que as execuções deixariam de ter lugar na praça da Revolução, que elas passariam a fazer-se na Praça Saint-Antoine (ou da Bastilha). Desde há muito, a Rua Saint-Honoré se queixava da passagem das carroças fatais; este quarteirão, nessa época o mais esplêndido, o mais comercial de Paris, a essas horas ficava inundado de pregoeiros mercenários e das megeras da guilhotina, pavorosos actores, sempre os mesmos, que punham em fuga a população; mesmo depois, a rua ficava entristecida e funesta.

Esta decisão do dia 23 foi reformada em 24. A Praça da Bastilha é um local importante de passagem onde vão desembocar as nossas estradas de Leste. É um centro de comércio para as duas grandes

artes do *faubourg*, o ferro e a madeira, sobretudo para a marcenaria e para o fabrico de móveis, que emprega milhares de pessoas. Esta praça, onde esteve localizada a Bastilha, onde, sobre as suas ruínas, para a festa do 10 de Agosto, colocaram *la Nature aux cent mamelles*[12], onde teve lugar a cena mais bela e mais tocante de 93, *a comunhão da água santa* entre os nossos departamentos, era o lugar sacrossanto da Revolução, bem mais do que a praça que separa as Tulherias dos Champs Élysées. Conspurcá-la com o sangue dos aristocratas era um sacrilégio que deveria ferir fortemente a delicadeza patriótica do *faubourg*.

Retrocederam na sua opinião e decidiram que, a partir do dia seguinte (25 de Prairial, 13 de Junho), as execuções far-se-iam no outro extremo do *faubourg*, na barreira do Trono.

A fila lúgubre das carroças seguia desde então por toda a longa e interminável rua. Os variados dramas, cuja visão elas proporcionavam, realizavam-se sob os olhos dos rudes trabalhadores, dos pobres, das populações sofredoras, por conseguinte as mais irritadas. Aí, a fibra era mais dura. No entanto, os acidentes trágicos de família e de parentesco, a grande juventude de uns e a velhice dos outros, todas estas coisas da natureza, eram talvez mais sentidas no povo dos operários do que no mundo do prazer, mais fácil às lágrimas mas, no fundo, mais egoísta, mais pronto a desviar os olhos, a mergulhar mais fundo no prazer e no esquecimento. No *faubourg*, ao contrário, longe das distracções do prazer, conservavam dentro de si estas impressões. As mulheres sentiam-nas fortemente, e muitas vezes exprimiam-nas à noite, francamente, à lareira, recordavam-nas e repisavam-nas. Com palavras duras, furiosas, os corações iam ficando pouco a pouco abalados. Daí o seu imobilismo no 9 de Termidor. Não fizeram nada para apoiar o regime que, durante quarenta dias, os tinha fartado, enojado com este repugnante espectáculo.

A inveja talvez tivesse aí significado alguma coisa. Tinham desembaraçado de tudo isso os belos bairros de Paris e infligiam-no ao pobre *faubourg*. Bela recompensa pelo seu patriotismo! Estava a transformar-se no matadouro, no cemitério da Revolução. Os condenados, conduzidos vivos ao longo do *faubourg*, de novo o atravessavam mortos para se fazerem enterrar no próprio centro do bairro, no meio da secção de Montreuil, no cemitério de Sainte-Marguerite, cemitério cheio e a transbordar. A partir do Germinal, os alunos do salitre, os trabalhadores das minas que trabalhavam na igreja, já não podiam suportar, diziam eles, o cheiro nauseabundo dos fossos vizinhos. A 26 de Prairial, os administradores da Polícia escreveram

que o *faubourg* receava uma epidemia, se acrescentassem os guilhotinados a este foco de infecção. Cento e poucos supliciados que aí enterraram, até 4 de Messidor, elevaram ao máximo a inquietação e a irritação da secção. Os habitantes declararam que já não poderiam suportar o odor.

Havia um remédio. Era o de lançar uma grande quantidade de cal, de apressar a destruição. Depararam, porém, com um obstáculo. Os supliciados eram postos à mistura, em Sainte-Marguerite, com os mortos do *faubourg*, não seria possível queimar uns sem queimar os outros. E a isto opunha-se a sensibilidade do povo. Os *sans-culottes* queriam que os seus mortos apodrecessem lá à-vontade e tranquilamente.

É certo que havia um outro cemitério no bairro, não na secção de Montreuil, mas na dos Quinze-Vingts. Era o da abadia Saint-Antoine (hoje hospício de crianças). A secção dos Quinze-Vingts, tendo muito pouca vontade de que se localizasse o depósito na sua zona, demonstrou que este cemitério tinha poucos recursos; a dez pés de profundidade encontrava-se água. Era de recear que se poluíssem os poços das redondezas. Apenas tinham sido enterradas ali as senhoras da abadia, muito pouco numerosas. A igreja passara a ser um celeiro para armazenar cereais; estas exalações fétidas não os alterariam? Não deixou de haver quem fizesse ainda valer esta consideração.

A comuna, de resto, escolhera um outro local, na extremidade do *faubourg*, em Picpus, ao pé do muro de cerca da barreira, onde tinham lugar as execuções. Era o jardim de um convento de freiras beneficiárias de prebendas. Este bem nacional havia sido alugado a um especulador, que montara aí um negócio, então excelente, muito comum, como muita gente fazia. Era uma casa de saúde que, para prisioneiros ricos ou favorecidos, servia de casa de detenção; digo eu, prisioneiros dos dois sexos, senhores de outrora, grandes damas. A liberdade era extrema nestas prisões galantes; divertiam-se muito aí, pois a incerteza da sorte tornava os corações ternos. A morte constituía uma poderosa e rápida alcoviteira.

Esta casa, até então muito tranquila neste local deserto, ficou muito perturbada, muito cruelmente surpreendida, quando de repente a Comuna, por razões de utilidade pública, tomou posse de metade do jardim, rodeou-o de tábuas e pôs-se a cavar fossos. Estes pobres suspeitos passaram a ter, sob os seus olhos, um terrível *Memento mori*, de cada vez que chegava a carroça cheia. As cenas mais fúnebres passavam-se de noite. Despiam os corpos, ao ar livre e a céu descoberto, para lançarem as roupas ao rio e daí as levarem para os hospícios. Os

empregados que redigiam os autos pedem à Comuna que pelo menos lhes construíssem uma pequena barraca de tábuas; porque o vento apaga a luz e eles ficam em plenas trevas com os seus guilhotinados, com prejuízo efectivo da coisa pública. Os despojos, neste caso, podem desaparecer na sombra.

De 4 a 21 de Messidor (25 de Junho-12 de Julho), um primeiro fosso ficou cheio. A comuna fez cavar um segundo, um terceiro. O descontentamento do *faubourg* chegou ao extremo e não sem razão. Como o sangue inundava a praça, não encontraram outro meio senão o de cavar um buraco, do tamanho de uma toesa em todos os sentidos, onde ele caía. O terreno, duro e argiloso, não absorvia nada: tudo se decompunha ali. As emanações horríveis espalhavam-se até longe. Cobriu-se esse buraco com tábuas; mas isso não impedia que tudo o que se encontrava exposto ao vento, de qualquer lado que este soprasse, sentisse até ao vómito este odor de podridão.

«O que seria», diz Poyet, o arquitecto da cidade, encarregado de examinar o assunto, «se esse foco de infecção, ao alastrar, se confundisse com aquele que se forma nos próprios fossos que estão um pouco afastados dele?» Ele propunha que o sangue fosse recolhido num carrinho de mão forrado de chumbo, que seria levado todos os dias depois da execução.

A situação do bairro não era na verdade tranquilizadora. Encontrava-se entre três cemitérios, todos os três causando alarme. Visto que Sainte-Marguerite estava a transbordar, tinha sido necessário enterrar em Saint-Antoine, e aí, cada cova não tinha sequer quatro polegadas de terra. Para Picpus, para onde iam os guilhotinados, nem se podia olhar. A argila expulsava tudo, recusando-se a esconder o que quer que fosse. Tudo ficava à superfície, a putrefacção líquida vinha à tona e fervilhava, sob o sol de Julho. A vistoria que fez o seu relatório não ousava afirmar que a cal absorvesse esse odor terrível. Cobriram os fossos com pranchas e os corpos eram lançados por alçapões. Despejaram aí grandes quantidades de cal, mas desastradamente deitaram tanta água ao mesmo tempo que o estado das coisas ainda piorou mais.

Em 29 de Messidor, pensou-se – quem o acreditaria? – em deixar Picpus e em levar os guilhotinados para Saint-Antoine, considerado já cheio em 27.

O arquitecto encontrou um terreno fora das barreiras, na estrada de Saint-Mondé. Tratava-se de uma velha saibreira abandonada a que davam o nome de Mont-au-Poivre. Todavia, faltava tempo para a preparar para o efeito. Era pelo menos necessário rodeá-la de tábuas

e cavar os fossos. Ao notar estas disposições, ele faz esta curiosa observação: «Que eles permitam conservar uma bela vinha e árvores de que seria interessante colher os frutos.»

Para preparar tudo, eram precisos alguns dias; mas, fosse qual fosse a presteza com que o fizessem, a guilhotina ia tão depressa que Picpus, cheio e sobrecarregado, fermentando cada vez mais, corria o risco de fazer fugir toda a gente, de afugentar os próprios coveiros. A Comuna, advertida em 8 de Termidor, pensou que se poderia esperar ainda um dia ou dois, prescrevendo somente «a queima, sobre os fossos, de tomilho, sálvia e zimbro durante as inumações».

Um, arquitecto, sem dúvida inspirado por estas recordações, imaginou um monumento para a combustão dos mortos, que tudo teria simplificado. O seu plano era verdadeiramente apropriado para pôr a imaginação a trabalhar. Imaginai um vasto pórtico circular, aberto. De uma pilastra à outra, outras tantas arcadas, e debaixo de cada uma está uma urna que contém as cinzas. No centro, uma grande pirâmide, que fumega pelo vértice e pelos quatro cantos. Um, aparelho químico imenso que, sem nojo, sem horror, abreviando o procedimento da Natureza, teria dado conta de uma nação inteira, conforme as necessidades, e do estado doentio, tempestuoso, manchado, a que se chama vida, o teria transmitido, pela chama pura, ao estado tranquilo do repouso definitivo.

Ele teve esta ideia após o Terror, e propô-la no ano VII, levado por um pressentimento, sem dúvida, do colossal aumento que o império da morte iria receber. O que eram esses 1200 guilhotinados desses dois meses (de Prairial ao Termidor) face às destruições prodigiosas com que começa o século XIX?

Textos reunidos por Fr. Renaud Silly, O.P.

NOTAS

PRIMEIRA PARTE
OS FACTOS

I
A SECULARIZAÇÃO DOS BENS DA IGREJA: SIGNIFICADO POLÍTICO E CONSEQUÊNCIAS ECONÓMICAS[1]

1 Este texto foi retirado do livro de Pierre Chaunu, *Le Grand Déclassement. A Propos d'une Commémoration*, Paris, Robert Laffont, 1984, pp. 194-203 e 269-271.

2 De Viguerie, Jean, *Christianisme et Révolution*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1986, pp. 56-57.

3 Aftalion, Florin, *L'Économie de la Révolution Française*, Paris, PUF, 1996, p. 92.

4 *Ibid.*, p. 99.

5 Papel-moeda criado durante a Revolução Francesa, cujo valor era garantido pelos bens nacionais (N.T.).

6 *Ibid.*, p. 98.

7 *Ibid.*, p. 137.

8 Presidente da Câmara (N.T.).

II
O 14 DE JULHO DE 1789: ESPONTANEIDADE COM PREMEDITAÇÃO

1 Chaussinand-Nogaret, Guy, *La Bastille est Prise: La Révolution Française Commence*, Bruxelas, Éd. Complexe, 1988, p. 7.

2 Importa, evidentemente, recordar a muito oficial cátedra do Instituto de História da Revolução Francesa, mantida desde o final do século XIX por Alphonse Aulard e os seus sucessores, e a Sociedade dos Estudos Robespierristas, fundada em 1935 por Albert Mathiez (1874-1932), hoje presidida por Philippe Bourdin; cada um deles dispõe de revistas científicas, tais como os *Annales Historiques de la Révolution Française*.

3 A Internet revela-se, evidentemente, um utensílio indispensável de pesquisa e de difusão: como «a língua de Esopo», a «tela» regista o melhor e o pior, mas os sítios mantidos pelas grandes instituições públicas de pesquisa ou de cultura representam instrumentos particularmente eficazes (consultar, por exemplo, o sítio http://revolution-francaise.net/).

4 Oficialmente, o 14 de Julho comemora a Festa da Federação de 14 de Julho de 1790, mas esta missa solene, laica e fraternal, menos comprometedora aos olhos dos apaixonados da ordem republicana que a insurreição mortífera, tinha sido escolhida por referência à tomada da Bastilha.

5 Chaussinand-Nogaret, *La Bastille est Prise*, p. 8.

6 O ataque da prisão de Newgate em Londres, por ocasião dos motins designados por *The Gordon Riots*, episódio particularmente violento do conflito entre os protestantes e a minoria católica inglesa (Junho de 1780). Consultar Rudé, George, «The Gordon Riots: A Study of the Rioters and Their Victims», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5.ª Série, nº 6 (1956), pp. 93-114.

7 A literatura escolar muito especialmente. No entanto, parece que foi provocada uma paragem brusca à heroicização dos actores da Revolução a partir dos programas de 1977 (ver Decaux, Alain, «A Revolução Francesa já Não É Ensinada aos Nossos Filhos!», *Le Monde*, 1979), por ocasião do desaparecimento factual substituído por problemáticas gerais, mas a preocupação ideológica que consiste em pôr a história ao serviço de uma justificação política da época contemporânea não desapareceu, pelo contrário.

8 Sobre o carácter excepcional da ruptura de 1789 na história das revoluções, ver Goldstone, Jack A., «Révolutions Dans l'Histoire et Histoire de la Révolution», *Revue Française de Sociologie*, XXX, 1989, pp. 405-429. O autor interroga-se sobre o carácter «único no seu género» da Revolução Francesa de 1789 e, passando em revista a historiografia, responde afirmativamente que ela «marcou uma ruptura brutal na história da França, tal como na história das Revoluções». «A Revolução de 1789», escreveu ele, «foi a primeira a associar uma perspectiva racionalista, laica, ao fervor escatológico da tradição messiânica judaico-cristã» (p. 405).

9 Sobre Necker, ver Égret, Jean, *Necker, Ministre de Louis XVI* (1776-1790), Paris, Slatkine, 1975; Harris, Robert D., *Necker and the Revolution of 1789*, University Press of America, 1986; De Diesbach, Ghislain, *Necker ou la Faillite de la Vertu*, Paris, Perrin, 1987.

10 Ver Égret, G., *La Pré-Révolution Française* (1787-1788), Paris, PUF, 1962.

11 Ver Brancourt, Jean-Pierre, «La Répétition de la Révolution: les Journées d'Août 1788», *Actes Augustin Cochin*, t. II, Les Cahiers de l'Ordre Français, 8.º caderno, 1980, pp. 59-78.

12 Louis Antoine de Gontaut (1701-1788), marechal-duque de Biron, coronel das *gardes françaises*. Morreu em 29 de Outubro, a seguir à sua enérgica intervenção contra os amotinados.

13 Para a descrição dos acontecimentos, pode ler-se, entre outros, Mistler, Jean (da Academia), *Le 14 Juillet*, Paris, Hachette, 1963; e Godechot, Jacques, *La Prise de la Bastille. 14 Juillet*, 1789, Paris, Gallimard, col. «Les Trente Journées qui ont Fait la France», 1965. Além de uma bibliografia pletórica que, sendo por vezes antiga, nem por isso é desprovida de qualidades científicas (ver Madelin, Louis, *La Révolution Française*, Paris, Hachette, col. «Histoire de France Racontée à Tous» dirigida por Fr. Funck-Brentano, 1911), não podemos deixar de confessar que a internet representa, neste domínio dos factos, o utensílio mais produtivo de informação: ver, por exemplo, a espantosa rubrica «Révolution Française» no sítio Mégapsy (www.diagnopsy.com) onde a cronologia dos acontecimentos vem apoiada por documentos iconográficos de qualidade.

14 Ver Farge, René, «Camille Desmoulins au Jardin du Palais-Royal», *Annales Révolutionnaires*, 1914, t. VII, pp. 446-474.

15 Charles-Eugène de Lorraine (1751-1825), conde de Brionne e príncipe de Lambese, é, desde 1785, Estribeiro-mor de França. É parente da rainha.

16 Ver no museu Carnavalet o quadro de Jean-Baptiste Lallemand (*La Charge du Prince de Lambese à la Tête du Royal-Allemand, le 12 Juillet 1789*, óleo sobre tela cerca de 1789-1790) e os desenhos de Prieur.

17 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 237. Acusado por esta acção no Verão de 1789, o príncipe de Lambese foi enviado ao Châtelet, mas absolvido (ver Arch. Nat., BB2 220).

18 Pierre Victor de Bésenval de Brünstatt, barão de Bésenval (1721-1791), é comandante militar da Île-de-France e das províncias limítrofes e da guarnição de Paris. Ver as suas *Mémoires*, publicadas pelo visconde de Ségur em quatro volumes, 1805-1807, reeditadas nas edições Mercure de France, em 1987, com uma introdução de Ghislain de Diesbach.

19 Arch. Nat., C 134, Assembleia extraordinária dos eleitores de Paris, Julho de 1789.

20 Molleville, A.-F. Bertrand de, *Histoire de la Révolution de France*, Paris, Guiguet e C.ª, 1801-1803, 14 vol.., t. I, p. 302.

21 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 244.

22 Sobre o estado e os projectos de demolição da Bastilha para a construção de uma «Praça Luís XVI», nos anos de 1780-1784, ver Souchal, François, *Le Vandalisme de la Révolution*, Paris, Nouvelles Editions latines, 1993, pp. 20-202.

23 Deflue, Louis, *Précis de ce qui Est Arrivé au Régiment de Salis-Samade Pendant la Campagne de 1789*, Arch. de la guerre, Mémoires Historiques, vol. 619 a 626. É igualmente necessário consultar: a relação dos inválidos em Anonyme, *La Bastille Dévoilée ou Recueil de Pièces Authentiques*, publicada na *Histoire Authentique* e seguida de *La Révolution de France*, Londres, 1792 (BnF, L[c] 2278); Cottin, *Relation Inédite de la Défense de la Bastille par l'Invalide Guyot de Fléville*, Paris, s.d (1885); Fieffé, E., *Histoire des Troupes Étrangères au Service de la France*, Paris, 1854, t. I, pp. 349-356; uma versão reencontrada nos papéis de Luís XVI, Arch. Nat., K 164 (n.º 5), publicada na *Revue Rétrospective*, ed. Taschereau, 1834, t. IV, pp. 185-298; *La Journée du 14 Juillet 1789. Mémoires Inédits de Pitra*, ed. Jules Flammermont, Paris, 1892 (ver pp. LXVII-LXVIII e CCXXXIII-CCXXXV). Como instrumento de pesquisa, ver Funck-Brentano, Fr., *Bibliographie Critique de la Prise de la Bastille*, Paris, 1899.

24 Bernard-René Jordan de Launay (1740-1789).

25 Havia também 12 espingardas assentes na muralha e veículos de transporte de pessoas e de materiais (Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, pp. 270-271).

26 Corpo de tropas especialmente encarregado da segurança de um soberano (N.T.).

27 Pierre Augustin Hulin (1758-1841) tinha entrado ao serviço em 1771, no regimento de Champagne-Infanterie, passando para os guardas suíços em 1772. Era sargento desde 1780. Com o seu desempenho no 14 de Julho obteve o posto de «comandante dos voluntários da Bastilha».

28 Stanislas Maillard (1763-1794), herói, principalmente das jornadas de 5 e 6 de Outubro de 1789 e dos massacres de Setembro. Ver Brancourt, J.-P. (ed). *De la Peur à la Terreur. 1789-1793. Documents et Témoignages du Centre d'Etudes Contre-Révolutionnaire*, Escurrolles, Ed. Fideliter, 1989, p. 51, n. 47.

29 Museu Carnavalet, desenho de Prieur.

30 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 300.

31 Segundo J. Godechot: 83 mortos, mais 15 que morreram em consequência de ferimentos.

32 Foram massacrados, entre outros, o major de Losme-Salbray, os oficiais Monsigny e Person (ver Lerat, Bernard, *Le Terrorisme Révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Ed. France-Empire, 1989, p. 55.

33 Palavras do dramaturgo Ducis, a quem perguntavam, no tempo do Terror, por que é que deixara de escrever tragédias.

34 Vovelle, Michel, *La Révolution Française. Images et Récit*, t. I, Paris, Messidor, 1986.

35 Mourre, Michel, *Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire*, Paris, Bordas, 1986.

36 A começar pelo próprio E. Lavisse, que escrevia num dos manuais mais divulgados no século XX: «O rei tinha, em Paris, uma fortaleza chamada a Bastilha. Ela era defendida por uma guarnição e por canhões. Em 14 de Julho de 1789, o povo de Paris atacou a Bastilha e tomou-a» (*Manuel du Cours Moyen*, 1940, pp. 144-145).

37 Lefebvre, Georges, *Quatre-vingt-neuf*, Paris, Maison du Livre Français, 1939, reed. com prefácio e posfácio de A. Soboul, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 131.

38 Convém lembrar que Daniel Halévy, na sua *Histoire d'une Histoire Esquissée Pour le Troisième Cinquantenaire de la Révolution Française*, descrevia uma França votada ao culto de uma legitimidade da Revolução, presa de uma «câibra cerebral» que 50 anos de «conformismo escolar e maçónico» não tinham feito se não agravar. Ver Tulard, Jean; Fayard, Jean-François; Fierro, Alfred, *Histoire et Dictionnaire de la Révolution Française 1789-1799*, Paris, Robert Laffont, 1987.

39 Dusaulx, *De l'Insurrection Parisienne et de la Prise de la Bastille, 1790*, p. 145.

40 *Ibid.* P. 164.

41 Ver Michelet, Jules, *Histoire de la Révolution Française. 1847-1853*, reed. Claude Metra e Alain Ferrari, 2 vol., Paris, Robert Laffont, col. «Bouquins», 1979, t. I cap. VII «La Prise de la Bastille», p. 145: «Aí, cada um fez, no seu coração, o juízo final do passado (...) Homens fortes, homens pacientes, até então tão pacíficos, que deveríeis considerar este dia um grande feito da Providência (...) contemplando uma vez mais os vossos filhos adormecidos (...), o vosso pensamento engrandecido abraçou as gerações livres que virão a sair do seu berço, e pressentiu naquele dia todo o combate do futuro...» (sic).

42 Ver Bertaud, Jean-Paul, *Les Causes de la Révolution Française*, Paris, Armand Colin, 1992.

43 1775. Crise social consecutiva ao anúncio da liberalização do comércio dos cereais por Turgot. Sobre a questão das subsistências no século XVIII, das opções políticas que se apresentavam ao rei, a melhor análise resulta certamente do trabalho de Steven L. Kaplan.

44 Os motins puseram fim à experiência e contribuíram, sem sombra de dúvida, para a queda do ministério de Turgot.

45 Arch. Nat., X[1B] 8990 (conselho secreto), 4 de Julho de 1789.

46 Lefebvre, G., *Quatre-vingt-neuf*; e, também, *La Conquête de la Liberté, 1789*, Saint-Cloud, Éd. du Burin, 1971.

47 Ver Chauvet, Paul, *L'Insurrection Parisienne et la Prise de la Bastille*, Paris, Domat-Montchrestien, 1946.

48 Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, t. II, Paris, 1796, p. 20.

49 Expressão de Soboul, Albert, *La Révolution Française*, Paris, Gallimard, col. «Tel», 1964.

50 Ver Labrousse, Ernest, *Esquisse du Mouvement des Prix et des Revenus en France au XVIIIe Siècle*, 2 vol., Paris, 1933.

51 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 235.

52 *Ibid.*, p. 244.

53 Ver os trabalhos notáveis do americano Kaplan, S.L., em particular: *Le Complot de Famine: Histoire d'une Rumeur au XVIIIe Siècle*, trad. francesa, Paris, Armand Colin, 1982.

54 Ver Cobban, Alfred, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, reed. 1999; Rudé, G., *La Foule dans la Révolution Française*, Oxford, 1959, trad. Paris, Maspero, 1982. Ver também «Les Physiocrates et la Révolution Française», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n.º 20, Paris, 2004.

55 Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 10.

56 Não havia víveres, concede Godechot (*La Prise de la Bastille*, p. 271).

57 Citado por Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Égalité*, t. II, p. 24

58 N.º 24, p. 205, em linha com «books.google.fr».

59 Winock, Michel, *1789. L'Année Sans Pareille: Chronique*, Paris, Olivier Orban, 1988; publicado no *Le Monde* de 11 de Julho a 2 de Setembro de 1988.

60 Ver Bournon, Fernand, *La Bastille*, Paris, 1893; ou Funck-Brentano, Fr., *Legende et Archives de la Bastille*, Paris, 1935, segundo *Les Archives de la Bastille. Rapport à M. l'Administrateur de la Bibliothèque de l'Arsenal*, 1887.

61 *Lettre de cachet*: Decisão judicial ou do governo, tomada directamente pelo rei sob a forma de uma carta fechada, subscrita por um secretário de Estado. Ver Funck-Brentano, Fr., *Les Lettres de Cachet à Paris: Etude Suivi d'une Liste des Prisonniers de la Bastille (1659-1789)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1903.

62 Por esta mesma razão, a maior parte dos ministros de Luís XVI, entre os quais Malesherbes e Breteuil, tê-las-iam voluntariamente suprimido.

63 Ver Beaurepaire, Pierre-Yves, *«Officiers «Moyens», Sociabilité et Franc-Maçonnerie, un Chantier Prometteur»*, *Histoire, Economie & Société*, n.º 4, pp. 541-550.

64 «Launay, de um lado, os que vão *tomar de assalto a sua fortaleza (sic)*, do outro, é antes de mais a um *concurso de pavor* que eles se dedicam» (Winock, M., *1789. L'Année Sans Pareille: Chronique*, p. 143, itálico nosso).

65 «Não havia um lugar de detenção na Europa onde os prisioneiros fossem rodeados de tanta consideração e de tanto conforto; e hoje também não há», concluiu Funck-Brentano das suas investigações nos arquivos da Bastilha (*Légendes et Archives de la Bastille*, p. 68).

66 Masmorra subterrânea e escura em que outrora encerravam os prisioneiros condenados a prisão perpétua (N.T.).

67 Dusaulx, *De l'Insurrection Parisienne et de la Prise de la Bastille*, p. 100.

68 *Ibid.*, p. 102

69 Estes canhões não podiam ser apontados para o sopé da fortaleza.

70 Bailly, *Journal*.

71 Dusaulx, *De l'Insurrection Parisienne et de la Prise de la Bastille*, p. 89.

72 *Ibid.*, p. 195.

73 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 225.

74 *Ibid.*, p. 227.

75 Chagniot, Jean, na sua tese sobre a *Force Publique à Paris au XVIII siècle*, contabiliza apenas um máximo de 8461 indivíduos consagrados à manutenção da ordem na capital.

76 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 226.

77 *Ibid.*, p. 228-235.

78 Beffroy De Reigny, Louis Abel, conhecido como o Primo Jacques, *Histoire de France Pendant Trois Mois*, Paris, 1789.

79 *Ibid.*, p. 27.

80 Bésanval, Barão de, *Mémoires*, Paris, 1821, t. 1, p. 362.

81 Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 282.

82 *Ibid.*, p. 235.

83 É o nome dado na literatura científica anglo-saxónica, especialmente a americana, à corrente histórica que, sobre a ruína das teorias marxistas, ou marxizantes, que tinham triunfado nos anos de 1945-1989, revisitaram a noção controversa de «absolutismo» da monarquia francesa do século XVIII e abandonaram uma explicação sistematicamente sócio-económica em excesso, em benefício de uma nova valorização da questão política e ideológica à volta do tema da mudança da «cultura política» dominante no século das Luzes.

84 Langres, Lombard De, *Des Jacobins Depuis 1789 Jusqu'à ce Jour*, Paris, 1822.

85 Cartista, Frantz Funck-Brentano (1862-1948) tornara-se, em 1885, director da Biblioteca do Arsenal, que conserva um fundo notável de papéis da Bastilha, entre os quais o registo de admissão. Todos os seus trabalhos, muito documentados, tiveram um grande sucesso, entre os quais um livro sobre os acontecimentos de Julho: *La Prise de la Bastille (1789, 14 juillet)*, Paris, Fontemoing, 1899.

86 Bord, Gustave, *La Prise de la Bastille et les Conséquences de cet Événement en Province*, Paris, 1882, e também *La Conspiration Révolutionnaire*, Paris, 1909.

87 Fay, Bernard, *L'Esprit Révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la Fin du XVIII siècle*, tese de doutoramento em Letras, Paris, E. Champion. 1924; *La Grande Révolution. 1715-1815*, Paris, Le Livre contemporain, 1959.

88 Gaxotte, Pierre, *La Révolution Française*, Paris, 1928, reed. com introdução e notas por Jean Tulard, Paris, Favard, 1975.

89 De Ferrières, Charles-Élie, *Mémoires Pour Servir à l'Histoire de l'Assemblée Constituante et de la Révolution de 1789*, Paris, ano VII [BnF, Rés. La"56A] e *Mémoires du Marquis de Ferrières*, 3 vol., Paris, 1821.

90 Sourdat, *Les Véritables Auteurs de la Révolution de France de 1789*, Paris, 1797.

91 Ver *Histoire de la Révolution par Deux Amis de la Liberté*, 1790, e «Relação do sub-tenente Élie» em Marmontel, *Mémoires*, 3 vol., Paris, 1891, t. III, pp. 273-278.

92 Ver Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 253: «Nada era mais contrário *ao plano formado*.»

93 «Facciosos mercenários» (Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 265). Alusões às múltiplas suspeitas de corrupção e de recrutamento voluntário de bandos mercenários de amotinados.

94 Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, Paris, 1796.

95 *Ibid.*, t. II, pp. 1-2.

96 Ver através do exemplo de Brissot, Darnton, Robert C., «The Grub Street Style of Revolution: J.-P. Brissot, Police Spy», *The Journal of Modern History*, vol. 40, n.º 3, Setembro de 1968, pp. 301-327; o autor tenta compreender «the making of a revolutionary»; ao fazer isto, ele evidencia aliás a distância que existe entre o testemunho de Brissot sobre si mesmo, através das suas memórias, onde o vemos «reading, writing, plotting, living and breathing for the fourteenth of July», e a lamentável realidade de um destes numerosos falhados da filosofia que frequentavam os cafés do Palais-Royal ao mesmo tempo que negociavam a protecção do tenente general de polícia Le Noir.

97 Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, t. II, p. 20.

98 Hardy, *Mes Loisirs ou Journal d'Événements tels qu'ils Parviennent à ma Connaissance*, BnF, Ms. Fr. 6687, pp. 382-383.

99 Citado em Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 19 (viagem de Junho de 1789).

100 Citado igualmente por Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 10.

101 Rivarol, *Journal Politique et National*, 14 de Julho de 1789.

102 Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, t. I, p. 274.

103 *Ibid.*, t. II, pp. 7-8.

104 Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 265.

105 Dusaulx, *De l'Insurrection Parisienne et de la Prise de la Bastille*, p. 24.

106 Ver Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, t. II, pp. 15-19.

107 Joseph Foulon de Doué (ou Foullon) (1715-1789) tinha sido intendente do exército e seguidamente das finanças; em 11 de Julho

acabava de entrar para o conselho do rei como controlador geral das finanças. Depois dos trágicos acontecimentos do dia 14, compreendeu que se encontrava ameaçado e tentou escapar à curiosidade dos revolucionários, escondendo-se nas terras do seu amigo Sartine. É encontrado, arrastado para Paris e em 22 de Julho foi enforcado num candeeiro, decapitado e teve direito ao que então começou a designar-se por «passeio expiatório». O seu genro, intendente de Paris, Berthier de Sauvigny, teve a mesma sorte.

108 *Appel de Louis XVI à la Nation*, 1793, Paris, 1949, p. 100: Luís XVI revela que o exílio do duque d'Orléans em Villers-Cotterêts, em 1788, tinha ocorrido depois do envio por este príncipe de um memorando sobre as finanças, assinado pelo seu chanceler, de 20 de Agosto de 1787, «que propunha imperiosamente a demissão de todo o ministério e modestamente a sua nomeação para a superintendência geral das finanças (...) Ele permitira-se (...) dar-me conselhos, designadamente o de renunciar às *lettres de cachet*, de fazer demolir a Bastilha (...), em caso contrário, fazia-me entrever uma revolta geral, em resultado da fermentação dos espíritos. O objectivo deste Memorando era o de colocar a França à mercê do duque d'Orléans».

109 *Ibid.*, p. 114.

110 *Ibid.*, p. 199.

111 Citado em Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 32.

112 Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, t. II, p. 19.

113 Citado em Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 32.

114 *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Egalité*, p. 12.

115 Langres, Lombard De, *Des Jacobins de 1789 Jusqu'à ce Jour*, Paris, 1822, p. 43. Este fala igualmente da organização da escassez de alimentos à volta de Paris.

116 Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 253.

117 Hardy, *Journal*, 9 de Julho, BnF, Ms. fr. 6687.

118 Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Égalité*, t. II, p. 3.

119 *Lieutenant général*: posto do antigo exército francês, que correspondia ao de general de divisão actual. *Lieutenant général du royaume*: pessoa que o rei designava para exercer temporariamente o poder em seu lugar (N.T.).

120 Depoimento do bailio de Virieu quando do inquérito do Châtelet sobre as jornadas de Outubro. Ver Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 33-34.

121 *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Égalité*, t. II, p. 51.

122 Citado em Mistler, J., *Le 14 Juillet*, p. 34.

123 Barruel, Abade Augustin, *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, 5 vol. in-8°, Hambourg, 1798-1799, reed. 2 vol., Chiré-en-Montreil, 1973. Tese que se reencontra com interpretações, aliás divergentes por um lado em Bord, G., *La Conspiration Révolutionnaire* e em Faÿ, B., *La Franc-Maçonnerie et la Révolution Intellectuelle du XVIIIe Siècle*, Paris, ed. de Cluny, 1935, reed. 1961; e, por outro lado, nas obras do historiador franco-mação da franco-maçonaria, Martin, Gaston, das quais *La Franc-Maçonnerie Française et la Préparation de la Révolution Française*, Paris, 1926.

124 Molleville, B. De, *Histoire da Révolution de France*, t. I, p. 26.

125 Ver Filleul, P., *Le Duc de Montmorency-Luxembourg*, Paris, 1939. Outros trânsfugas da maçonaria, como Marmontel ou o marquês de Beaupoil-Saint-Aulaire, testemunharam, como Montmorency-Luxembourg, projectos subversivos das lojas contra a monarquia.

126 Molleville, B. De, *Histoire de la Révolution de France*, t. I, p. 27.

127 Apresentavam-se então no Palais-Royal violentas moções, prossegue Dusaulx, e esta conspiração, que em breve iria rebentar, era fomentada em vários outros locais» (*De l'Insurrection Parisienne et de la Prise de la Bastille*, p. 24).

128 «O 14 de Julho representa o desfecho de uma fermentação que já vem de alguns meses atrás e cuja sincronização com a reunião dos Estados Gerais não pode ser o efeito de um simples acaso... A queda da monarquia absoluta constituiu uma acção preparada até aos seus ínfimos detalhes» (Martin, G., *La Franc-Maçonnerie Française et la Préparation de la Révolution*, p. 82).

129 Bord, G., *La Conspiration Révolutionnaire*, p. 22.

130 Cochin, Augustin, *La Révolution et la Libre-pensée*, Paris, 1924. Taine, antes de Cochin, tinha detectado o papel subversivo dos «cafés» e clubes: «Adivinha-se o estado de todos estes cérebros: são os mais vazios de lastro que há em França, os mais inchados de ideias especulativas, os mais excitáveis e os mais excitados. Nesta confusão de políticas improvisadas, ninguém conhece aquele que fala; ninguém se sente responsável pelo que ele diz» (*Les Origines de la France Contemporaine*, Paris, 1881, p. 41.43).

131 Furet, François, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, reed. 1983.

132 Bésenval, Baron De, *Mémoires*, III, p. 415.

133 Ver Storez, I., «Le 14 Juillet 1789 à Paris», *Actes Augustin Cochin*, t. II, Les Cahiers de l'Ordre français, 8° cahier, 1980, pp. 90-92.

134 Ver Godechot, J., *La Prise de la Bastille*, p. 249.

135 BnF, Cabinet des Estampes, água-forte, De Vinck, 1378.

136 BnF, Cabinet des Estampes, água-forte, De Vinck, 1387.

137 No seu livro *Causes de la Révolution*, o Sr. De Meulan teria afirmado que a fortuna de Necker era o resultado de um abuso de confiança. Révelière, M.-L. (*Les Ruines de la Monarchie Française*, 3 vol., 1879, t. I, p. 371) adianta que «o seu trabalho sobre a legislação dos cereais é um atentado ao direito de propriedade e o seu relatório uma delação contra o próprio governo régio (...) uma traição».

138 S.l., s.n., 1789, 51 P.: «Todos estes belos planos políticos, todos, denuncia o autor, supostamente *verdadeiros, sólidos, inabaláveis*, revistos, corrigidos, aumentados, modificados segundo os pontos de vista dos diferentes arquitectos, circularam na Europa, deram volta às cabeças, fizeram germinar indistintamente, em todos os estados, o espírito de independência, o desprezo de toda autoridade: em consequência, nós vemos hoje os cidadãos armarem-se uns contra os outros; & Deus nos preserve de sermos testemunhas de uma insurreição geral contra os Poderes que hoje nos governam: como é que, em circunstâncias tão críticas, um homem sábio & prudente vem anunciar uma nova construção política, um novo edifício de felicidade?» (p. 12).

139 Por D'Aubusson, Pierre-Arnaud, s.l., n.d. (179?), Pergamon Press, cop. 1989, microfichas.

140 BnF, estampa não identificada, em Paris, na casa Bourgeois, 1789, Hennin 10545.

141 Bésenval foi preso na Champagne quando fugia para a Suíça em 28 de Julho. Amnistiado da sua inacção diante da Assembleia Nacional, em 30 de Julho seguinte, foi acusado por suspeita de «complô aristocrático» assim que foi formado o Comité de Averiguações. Ver Chapiro, Barry M., «Revolutionary Justice in 1789-1790: The Comité des Recherches, the Châtelet, and Fayettist Coalition», *The French Historical Studies*, vol. 17, n.° 3, Primavera de 1992, pp. 656-669. Esta contribuição demonstra a enorme influência de La Fayette nos últimos meses de 1789.

142 Rivarol, *Journal Politique et National*, 14 de Julho, p. 127.

143 Chateaubriand, François-René De, *Mémoires d'Outre-tombe*, livro V, cap. VIII, ed. Maurice Levaillant e Georges Moulinier, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque da la Pléiade», 1946, p. 168.

144 Rivarol, *Journal Politique et National*, p. 73.

145 Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 272.

146 Arch. Nat., minutas do conselho secreto, X^{1B} 8990.

147 Arch. Nat., X^{1B} 8990, 16 de Julho.

148 Vinte e oito magistrados, presidentes e conselheiros das *Grande Chambre, Enquêtes e Requêtes* (em princípio mais de cem, nesta época).

149 Arch. Nat., X^{1B} 8990, 17 de Julho.

150 Arch. Nat., X^{1B} 8990, 20 de Julho.

151 Quando o exprimiram solenemente, os últimos Bourbons afirmaram que o corpo da nação não fazia senão um com eles, e não que o rei fazia apenas um com ela.

152 O exílio, na verdade, era sem dúvida uma resposta pessoal adaptada aos riscos incorridos pela família real e o sinal de uma presciência do futuro, mas não constituía uma solução política susceptível de fazer parar o curso dos acontecimentos.

153 Chaussinand-Nogaret, G., *La Bastille est Prise*, p. 9.

154 É a finalidade do discurso da *Flagellation* de Março de 1766 para responder à revolta dos parlamentos de França, especialmente à magistratura parisiense. Ver Antoine, Michel, «Le discours de la Flagellation (3 Mars 1766)», *Recueil de Travaux Offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, Société de l'École des Chartes, *Mémoires et Documents Publiés para la Société de l'École des Chartes*, 1955, 12, t. I, pp. 33-37; Vonglis, Bernard, *La Monarchie Absolue. Définitions, Datation, Analyse d'un Régime Controversé*, Paris, L'Harmattan, 2006.

155 Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 254.

156 Citado em Montjoie, *Histoire de la Conjuration de Louis-Philippe-Joseph d'Orléans Surnommé Égalité*, t. II, p. 33.

157 *Ibid.*, t. II, pp. 26-27.

158 Molleville, B. De, *Histoire de la Révolution de France*, t. II, cap. XV, p. 92.

159 *Ibid.*, t. I, p. 515.

160 Ver Storez, I., «Le 14 Juillet 1789 à Paris», *op. cit.*, pp. 79-104 e p. 97.

161 Marmontel, *Mémoires*, t. III, p. 287.

162 Molleville, B. de, *Histoire de la Révolution de France*, t. II, p. 92.

163 Chateaubrinad, *Mémoires d'Outre Tombe*, p. 168.

164 Mallet du Pan e Montjoie testemunharam que amotinados feridos tinham com eles quantias que iam de 12 a 36 francos, ou seja, o triplo do soldo das tropas regulares.

165 Chaussinand-Nogaret, G., *La Bastille est Prise*, p. 9.

III
O MASSACRE DO 10 DE AGOSTO[1]

1 Fontes: D'Altishofen, coronel Pfyffer, *Récit de la Conduite du Régiment des Gardes Suisses à la Journée du 10 Août 1792*, Lucerna, 1819; Vallière, Paul de, *Grandeur Helvétique: le 10 Août 1792, la Défense des Tuileries et la Destruction des Gardes Suisses de France*, Studium, 1935; Id., *Honneur et Fidélité. Histoire des Suisses au Service Etranger*, 1913, reed. Paris, Zeluck, 1940; D'Orliac, Jehanne, *Suisses et Grisons, Soldats de France*, Tours, Arrault, 1936; Delley, Rodolphe de Castella de, *Le Régiment des Gardes Suisses au Service de France*, Friburgo, Editions Universitaires, 1964; Rochefoucault, François De La, *Souvenirs du 10 Août 1792 et de l'Armée de Bourbon*, Paris, Calmann-Lévy, 1929; Sendelbach, Frédéric De, *Le Baron de Bachmann-Anderletz*, Neuchâtel-Paris, Victor Attinger, 1944; Id., *Les Gardes Suisses et Leurs Familles au XVII e et XVIII e Siècles en Région Parisienne*, Colóquio de 30 de Setembro-1 de Outubro de 1988, Société Historique de Rueil-Malmaison, 1989.

2 Magistrado das cidades suíças (N.T.).

3 Das Tulherias.

4 Anteriormente convento de religiosos da ordem de São Francisco (N.T.).

5 Esta unidade, constituindo a guarda pessoal do soberano, tinha sido extinta em 16 de Março de 1792.

6 *Feuillant*: nome dado, em 1791-1792, aos realistas «constitucionais», cujo clube estava sedeado no antigo convento dos *feuillants* – que, por sua vez, eram religiosos pertencendo a um ramo da ordem cisterciense, reformada em 1577 e extinta em 1789 (N.T.).

7 Este escapará ao massacre e deixará um relatório da jornada: *Diário de um Oficial dos Guardas Suíços, Jornada de 10 de Agosto de 1792* publicado na *Revue des Deux Mondes*, 1 de Agosto de 1928.

8 Uma tradição conservada há muito afirma que se os castanheiros das Tulherias florescem cada Primavera antes dos outros, é porque o solo foi fertilizado pelo sangue dos suíços.

9 Uma espécie de dança de roda revolucionária, dançada em 1793 (N.T.).

IV
A REVOLUÇÃO INTERMITENTE. FRAGMENTOS INTEMPESTIVOS DE HISTORIOGRAFIA PÓS-REVOLUCIONÁRIA

1 Não se trata aqui de nos declararmos a favor ou contra a Revolução francesa, nem tampouco de instruir o seu processo e de pronunciar uma sentença. O julgamento historiográfico incide sobre o objecto inteligível, não sobre a coisa, sobre a definição da coisa, não sobre a sua existência ou sobre o seu bom fundamento.

2 Furet, François, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 13.

3 Toqueville, Alexis de; Cochin, Augustin em *Penser la Révolution Française*, 1978.

4 Ver Nora, Pierre, (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, 3 vol., Paris, Gallimard, col. «Quarto», 1994-1992. Este memorial monumental da França mostra que o objecto da memória está menos naquilo que é do que naquilo que se faz dele, é a história do significante reencontrado, de uma corporeidade reencontrada da história e da sua significação, dito de outro modo, da sua mediação ou matriz cultural.

5 Ver Birnbaum, Pierre, *La France Imaginée: Déclin des Rêves Unitaires?*, Paris, Gallimard, 2003. O autor aplica ao caso francês o conceito de símbolo político elaborado por Benedict Anderson em *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nova Iorque, Verso, 1991. Os sonhos universalistas da República (liberdade, igualdade, fraternidade) produziram uma «França imaginada», uma comunidade imaginada do viver em comunidade promovida pela ideia de assimilação e de laicidade. Os símbolos políticos da República Francesa constituíram os instrumentos de disseminação e de inseminação dos seus valores abstractos universais.

6 Ver Daudet, Léon, *Deux Idoles Sanguinaires: La Révolution et Son Fils Bonaparte*, Paris, Albin Michel, 1939: «A maior parte dos primeiros historiadores que tenham falado da Revolução de 1789, salvo os Goncourt, exprimiram-se por sua conta com uma mistura de receio e de respeito. Michelet escreveu, em termos magníficos, a apologia absurda da Revolução e dos seus homens. O liberalismo concluiu que havia nela algo de muito bom, de muito novo e de mau, com um final de muito mau, o Terror. Seguidamente Taine, que

a Comuna de Paris tinha impressionado, insistiu sobre a falta do muito bom, o conjunto legislativo dos mais medíocres e a ferocidade bestial dos chefes, a que chamou "os crocodilos". Lenôtre, hostil à Revolução, dizia, pouco antes da sua morte, a Octave Aubry: "Estudei a Revolução nos arquivos, durante quarenta anos. Não compreendo nada dela". Gaxotte, finalmente, o mais recente historiador desta funesta crise política e moral, trouxe de volta à sua medida "os crocodilos" e assinalou a mediocridade intelectual e moral deles. Por minha vez, quero demonstrar que, conformemente aos termos de Clemenceau, a Revolução constitui um bloco... de estupidez – de burrices, teria dito Montaigne –, de esterco e de sangue. A sua forma virulenta foi o Terror. A sua forma atenuada é a democracia actual com o parlamentarismo e o sufrágio universal e a escolha, como festa nacional, do imundo 14 de Julho, onde começou, com a mentira da Bastilha, o passeio das cabeças na ponta dos espetos. O 14 de Julho, verdadeiro início do período terrorista e completado pelo grande medo. Data fatal para o país.»

7 Ver Michelet, Jules, *Histoire de la Révolution Française*, no prefácio de 1847, p. I: «A Revolução está em nós, nas nossas almas; lá fora, ela não tem qualquer monumento. Espírito vivo da França, onde te abraçaria eu, se não fosse em mim? (...)»

8 Ver Jourdan, Annie, *La Révolution, Une Exception Française?* Paris, Flammarion, 2004, reed. 2006.

9 O grande relato épico (1847-1853) de Jules Michelet é uma das mais admiráveis realizações do género (*Histoire de la Révolution Française*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1939).

10 Ver Gueniffey, Patrice, «Démocratie», *Dictionnaire Critique de la République*, Paris, Flammarion, 2003.

11 Ver Saint-Just, Antoine De, *L'Esprit de la Révolution*, 1791, reed., com introdução de Michel Vovelle, Paris, 10/18, 2003: «Os antigos legisladores tinham feito tudo pela república, a França fez tudo pelo homem.» (p. 43)

12 Ver Burke, Edmund, *Reflexions on the Revolution in France*, 1790: «The imbecility of any part of the puerile and pedantic system, which they call a constitution, cannot be led open without discovering utter insufficiency and mischief of every other part with which it comes in contact, or that bears any the remotest relation to it. You cannot propose a remedy for the incompetence of the crown without displaying the debility of the Assembly.»

13 Quinet, Edgar, *La Revolution*, 1865: «A Revolução não tem necessidade de apologias, verdadeiras ou falsas, todo o século é preenchido por ela», citado em Lefort, Claude, *Essais sur le Politique, XIX' e XX' siècle*, Paris, Éd. du Seuil, col. «Points essais», 1986, p. 161.

14 Ver Castoriadis, Cornelius, *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975; Kaplan, Steve L., *Adieu 89*, Paris, Fayard, 1993; Garcia, Patrick, *Le Bicentenaire de la Révolution Française. Pratiques Sociales de la Commémoration*, Paris, CNRS Editions, 2000.

15 Existem numerosos catálogos de livros escritos sobre a Revolução e seus autores. Isto não pode constituir o projecto de um breve artigo. Ver Tulard, Jean; Favard, Jean-François; Fierro, Alfred, *Histoire et Dictionnaire de la Révolution Française, 1789-1799*, Paris, Robert Laffont, 1987; Gérard, Alice, *La Révolution Française, Mythes et Interprétations (1789-1970)*, Paris, Flammarion, 1970.

16 Ver Furet, François, *Penser la Révolution Française; La Révolution en Débat*, Paris, Gallimard, 1999.

17 A polemica que suscitou a história da Revolução Francesa, que ele escreveu conjuntamente com Denis Richet, foi considerável (*La Révolution Française*, 2 vol., Paris, Hachette, 1965-1966: ver Richard COBB, «Annalists' Revolution», *Times Literary Supplement*, 8 de Setembro de 1966 («Nous des Annales» em *Second Identity. Essays on France and French History*, Oxford, Oxford University Press, 1969): «C'est du Guignol de grande qualité». Ver também, para compreender a crise da historiografia marxista da Revolução, Comminel, George C., *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, Londres, Verso, 1987 e Soboul, Albert, *Comprendre la Révolution Française*, Paris, Maspero, 1981. Para um resumo precioso da crise revisionista que começou nos anos de 1950: Lihong, Zhou (Universidade de Pequim), *La Crise de l'Historiographie Classique de la Révolution Française. Furet Contre Soboul*, www.antenne-pekin.com (antena experimental franco-chinesa em ciências humanas e sociais).

18 Ver Gueniffey, Patrice, *La Politique de la Terreur*, Paris, reed. Gallimard, col. «Tel», 2003.

19 Ver Lefort, Cl., *Essais sur le Politique, XIX'–XX' Siècle*, pp. 81-119. O autor analisa numa perspectiva particularmente esclarecedora um discurso de Robespierre pronunciado na Convenção de 31 de Março de 1794 (11 Germinal, ano II).

20 Nesta segunda parte, trata-se de encarar a Revolução como um prisma que se auto-refracta mais do que produz, como o que limita e reduz uma compreensão adequada da experiência comum e contemporânea que os membros de uma sociedade fazem. O objecto «Revolução» é visto desta vez a partir do seu significado simbólico e da gestão simbólica das heranças e dos valores que se pretende promover através dele.

21 Ver Arendt, Hannah, *La Crise de la Culture*, Paris, Gallimard, 1972, Prefácio: «A brecha entre o passado e o futuro», pp. 11-27.

22 Ver Huddleston, Thomas, *Marianne Black Blanc Beur, Marianne in the Veil: Refacting or Defacing the French Republic?* Undergraduate Honours Thesis, Georgetown University, Maio de 2005. Ficamos em dúvida para com o autor deste estudo notável fundamentado num precioso fundo bibliográfico norte-americano e francês. O seu ponto de vista «exterior» permite-lhe escapar às «paixões intelectuais» e interpretar com serenidade as grandes teorias francesas da sua febre obsessiva teorizadas por Maurice Agulhon.

23 Ver Agulhon, Maurice, *Marianne au Combat. L'Imagerie et la Symbolique Républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979; *Marianne au Pouvoir. L'Imagerie et la Symbolique Républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1992; *Les Métamorphoses de Marianne. L'Imagerie et la Symbolique Républicaines de 1914 à nos Jours*, Paris, Flammarion, 2001.

24 E a tese bem conhecida dos dois corpos do rei na teologia política medieval (corpo mortal, corpo imortal). Ver Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1957; Baecque, Antoine De, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1993.

25 Ver Katz, Ethan, «Memory at the front. Struggle over Revolutionary Commemoration in Occupied France 1940-1944», *Journal of European Studies*, vol. 35/2, 2005, pp. 153-168.

26 Ver Pena-Ruiz, Henri, *Dieu et Marianne. Philosophie de la Laïcité*, Paris, PUF, 1999. Ver designadamente a sua utilização «com carácter de exclusão» do relatório entre César, Deus e Marianne. Pode-se recordar também, a título de exemplo, uma das propostas da comissão Stasi para instaurar na escola um dia por semana consagrado a Marianne.

27 Não se pode retratar aqui toda a história do violento debate em 2003-2004 à volta de uma representação multicultural de Marianne, mas certas posições revestiram-se de tons apaixonados que recordaram certas ênfases retóricas da Convenção. Digamos que elas revelam dois pontos de vista sobre a gestão da herança revolucionária, um ponto de vista «classicista» e de exclusão, e um ponto de vista «pluralista» e de inclusão. E este o debate sobre o futuro da Revolução Francesa, e nunca a historiografia revolucionária foi outra coisa senão a questão do futuro.

28 Ver Bencheikh, Soheib, *Marianne et le Prophète: l'Islam dans la France Laïque*, Paris, Grasset, 1998.

29 Ver Wieviorka, Michel, *Une Société Fragmentée. Le Multiculturalisme en Débat*, Paris, La Découverte, 1997. Os republicanos assimilacionistas confundem tolerância e comunitarismo (forma extrema de multiculturalismo que prega a coexistência de comunidades separadas no mesmo espaço público). Na sua lógica, o multiculturalismo é a inversão da República Francesa. Não se verifica um verdadeiro debate sobre o multiculturalismo. O autor estabelece a sua teoria da excepção francesa sobre as teorias de Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (1992). A França é um Estado monoculturalista. Por seu lado, Emmanuel Todd, em *Le Destin des Immigrés* (Paris, Éd. Du Seuil, 1994, p. 113), critica a ilusão multiculturalista americana (guetoização concreta), enquanto que Pierre Birnbaum distingue o «molho

americano» do multiculturalismo e a «alma francesa» do assimilacionismo (*La France Imaginée: Déclin des Rêves Unitaires?*, p. 310). As duas posições parecem irreconciliáveis e impeditivas de todo o debate pacífico.

30 Ver Cochin, Augustin, *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne* (1921), *La Révolution et la Libre-pensée* (1924). Ver Furet, Fr., *Penser la Révolution Française*, pp. 257-316. Fr. Furet demonstra perfeitamente que a tese de Cochin não é a recuperação das teses do abade Barruel sobre o complô maçónico, mas que ela é uma profunda reflexão sobre a correspondência entre o organismo social e a sociedade de pensamento, a correspondência entre jacobinismo e política moderna e sobre a relação entre Revolução Francesa e origem da democracia.

V
LUIS XVI E A REVOLUÇÃO DA SOBERANIA
1787-1789

1 Trabalho gratuito, devido pelo camponês ao seu senhor (N.T.).

2 Assento que o rei ocupava nas sessões solenes do parlamento (N.T.).

3 Rebeldes americanos (N.T.).

VI
A MORTE DE LUIS XVI

1 É o que faz, designadamente, Michael Walzer, no começo do seu livro *Régicide et Révolution* (Paris, Payot, 1989).

2 «Eu ainda não vejo em cena mais do que dois grandes factos, dois princípios, dois actores e duas pessoas, o cristianismo, a Revolução» (Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Introdução, primeira parte). Michelet, aliás, faz da Revolução a filha do cristianismo, sem perceber bem o que os dois espíritos têm de antinomia.

3 Esta unção foi regularmente conferida pela prática católica, designadamente na mensagem de Paray-le-Monial de 16 de Junho de 1689, onde Cristo pediu a uma santa, Margarida Maria, que a imagem do Seu Sagrado Coração fosse gravada nos estandartes da França. Mas a mensagem não foi transmitida a Luís XIV, e alguns viram nisso a crise espiritual da Revolução Francesa.

4 A expressão «segundo o meu bel-prazer» vem do direito romano: «*Quod principi placuit legis habet vigorem*» (Ulpiano, *Digeste*, I, 4, 1). O verbo *placere* não remete para uma escolha arbitrária efectuada por motivos egoístas subjectivos, mas, pelo contrário, sanciona uma decisão legítima tomada pela autoridade soberana no interesse do bem comum. Segundo a herança do direito romano, o soberano é simultaneamente independente em relação às leis (*princeps legibus solutus est* [Ulpiano], mas, ao mesmo tempo, segundo a constituição imperial *Digna* I *ter* de 429, ele devia, com uma submissão livre e voluntária, reconhecer-se como ligado por elas. Por outro lado, os soberanos da Europa ocidental mantinham-se sob a vigilância da Igreja, de maneira mais ou menos apertada segundo as épocas. Ver o célebre cânone 75 do IV Concílio de Toledo, de 633, que fixa as grandes linhas de uma ética real. Ver também Sassier, Yves, *Royauté et Idéologie au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 2002.

5 Em Girault De Coursac, Paul; Girault De Coursac, Pierrette, *L'Éducation d'un Roi*, Paris. Fr.-X. de Guibert, 1995, *passim*.

6 John Adams a Thomas Jefferson, 16 de Julho de 1814, em *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence*, ed. L. J. Cappon, UNCP, 1959. John Adams e Thomas Jefferson foram respectivamente o segundo e terceiro presidentes dos Estados Unidos.

7 Evocou-se por vezes um complô a propósito da Revolução Francesa. Parece antes ter sido o espírito da Revolução que, apossando-se dos homens, agitando-os por meio da ambição e pondo-os em seguida de lado, regeu efectivamente o processo revolucionário. É, todavia, necessário sublinhar o papel, decisivo, nos primeiros momentos da Revolução, da franco-maçonaria, presente em 1789 em todo o território francês com as suas 900 lojas e os seus 40 000 membros, provindos da aristocracia e da alta burguesia. Em parte instrumentalizada pelo duque d'Orléans, grão-mestre desde 1771, que queria tomar o lugar de Luís XVI e instaurar uma monarquia constitucional à inglesa, ela participou, por exemplo, de maneira activa na redacção dos cadernos de reclamações. Ver Hourtoulle, George, *Franc-Maçonnerie et Révolution*, Paris, Carrère, 1989. Louvet indica assim, a propósito dos orleanistas, que a facção deles tinha «influenciado prodigiosamente o movimento» da Revolução (*Mémoires*, t.I, p. 12). Igualmente, um franco-maçon como Fustier, na sua *Nomenclature Alphabétique des Grades*, escreve o seguinte: «Se, em França, na época da Revolução, alguns intriguistas se ligaram ao duque d'Orléans a fim de subverter a ordem estabelecida, um espírito são já não irá atribuir à organização dos mações, sobretudo tal como ela então existia, o afastamento de alguns dos seus membros» (citado em Ligou, Daniel, *Franc-Maçonnerie et Révolution Française*, Paris, Chiron-Detrad, 1989, p. 171). Importa também recordar a questão dos altos graus, dos quais a maior parte se queria considerar como continuadora, mas também vingadora, da ordem do Templo destruída em 1312 pelo rei de França Filipe IV, *o Belo*, e pelo papa Clemente V. Os altos graus templários foram desacreditados por Saint-Martin e Willermoz na assembleia-geral maçónica de Wilhelmsbad de 1782, mas sem verdadeiramente perderem a sua força. Não é impossível que este tema templário tenha desempenhado o papel de senha de adesão aos opositores do regime. E assim que o ocultista Pappus, herdeiro do martinismo, num estudo interessante mas por vezes inexacto (*Martinésisme, Willermotisme, Martinisme et Franc-Maçonnerie*, Chamuel, 1899), toma vigorosamente o partido de Saint-Martin e de Willermoz, revelando que as assembleias-gerais maçónicas tinham por objectivo primordial o de «desmascarar antes de mais a obra fatal dos Templários» (p. 13) e de se entregar a uma severa «condenação [...] do sistema de vingança sangrenta, que se preparava em certas lojas» (p. 16). Ele escreve o seguinte: «Não somente Martines, mas ainda os discípulos em todos os graus da sua ordem, como Saint-Martin e Willermoz, combaterão com energia este rito templário que alcançará uma parte dos seus fins em 1789 e em 1793 e fará guilhotinar a maior parte dos chefes do martinismo» (p.11). Como testemunho da atmosfera sediciosa que se tinha apossado de certas lojas, pode citar-se o ritual do Supremo Conselho do 33.º grau para a França próprio do Rito escocês antigo e aceite, herdeiro do regime escocês rectificado de Willermoz que tinha inflectido, em Wilelmsbad, os graus templários num sentido pacífico. Este ritual descreve da seguinte maneira o grau de Cavaleiro Kadosh, 30.º grau do Rito, evocando o seu estado anterior: «Era nesse momento, meus FF, que tínhamos o costume de apelar à vingança dos templários atormentados por dois abomináveis, Filipe, *o Belo*, e Bertrand de Goth. Atribuíam-lhes grandes conhecimentos esotéricos e asseguravam que uma série ininterrupta de grandes mestres ligava o Templo à nossa Ordem.»

8 Aulard, Alphonse, *Histoire Politique de la Révolution Française*, Paris, Armand Colin, 1901, p. 238.

9 Danton, a propósito dos massacres de Setembro, escreve o seguinte: «É em Paris que é necessário mantermo-nos por todos os meios. Os republicanos são uma minoria ínfima e, para combater, não podemos contar senão com eles; o resto da França está ligado à realeza. Impõe-se amedrontar os realistas», em Robinet, *Procès des Dantonistes*, p. 45 (palavras de Danton no Comité de Defesa Geral), citado em Taine, Hippolyte, *Les Origines de la France Contemporaine*, t. III, *La Révolution: la Conquête Jacobine*, 1901-1904, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 330.

10 A assembleia eleitoral de Paris, efectivamente controlada pelos jacobinos, impõe aos seus deputados um mandato imperativo: eles devem votar «1) a abolição absoluta da realeza e pena de morte contra os que se propusessem restabelecê-la 2) a forma de um governo republicano» (Aulard, A., *Histoire Politique de la Révolution Française*, p. 238).

11 *Ibid.*, p. 229. No mesmo sentido, Mathiez, Albert, *Le Bolchevisme et le Jacobinisme*, Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanite, 1920,

p. 12: «A Convenção foi eleita no período perturbado dos massacres de Setembro. A maior parte das assembleias eleitorais que nomearam os deputados foi sujeita à lei dos clubes. Foram obrigadas a proceder ao voto em voz alta. É um facto bem conhecido que os jacobinos e os seus partidários foram praticamente os únicos a irem às urnas.»

12 Aulard, A., *Histoire Politique de la Révolution Française*, p. 239, evidencia um juramento prestado pelos membros da Assembleia eleitoral de Paris de instaurar a República, arrastando atrás de si o clube dos jacobinos.

13 O mesmo se passa na província. Uma secção de Troyes, em 26 de Agosto, excluiu do voto os pais de emigrados e os signatários de petições realistas: «O povo soberano, reunido em assembleia primária, não pode admitir entre o número dos seus membros senão cidadãos puros e sobre os quais não possa ser lançada a menor suspeita» (Decisão da secção da Madeleine, citada em Taine, *La Révolution: la Conquête Jacobine*, p. 425, n. 2).

14 Louvet, querendo contestar a candidatura de Marat, vê-se então «rodeado desses homens munidos de grossos bastões e de sabres com que o futuro ditador andava sempre rodeado, os guarda-costas de Robespierre. Eles ameaçaram-me e disseram-me nestes mesmos termos: "Avant peu, tu y passeras." Assim se era livre nesta assembleia onde, sob a ameaça de punhais, se votava em voz alta!» (Couvray, Louvet De, *Mémoires*, citado em Taine, *La Révolution: la Conquête Jacobine*, p. 358).

15 Gustave Bord, no seu artigo «A proclamação da República» da *Revue de la Révolution*, mostrou o resultado das suas pesquisas, que indicam 630 000 eleitores de 7 580 000 inscritos. Ao notar que 25 por cento dos eleitores do segundo grau não tinham participado, e que cada convencional tinha sido eleito, em média, por dois terços dos votos, concluiu que a Convenção representa, de facto, 315 000 eleitores, ou seja, 4 por cento da totalidade dos cidadãos activos. Taine fornece números semelhantes.

16 Segundo Hourtoulle, *Franc-Maçonnerie et Révolution*, destes 749 eleitos, 247 eram franco-mações registados (dos quais 29 chegarão depois da morte do rei).

17 Enquanto Paris estava entregue aos massacres, o vento de ameaça e de suspeição que precede os assassinatos políticos tinha ultrapassado as portas da Legislativa. Respondendo a Chabot, que tinha relatado algumas suspeitas contra ela, «a Assembleia, por um movimento geral, levanta-se em peso, e jura que combaterá até à morte os reis e a realeza» (Acta citada em Aulard, A., *Histoire Politique de la Révolution Française*, p. 228). Em face de algumas hesitações restantes, forçou-se a Assembleia a jurar por duas ou três vezes. Como diz Larivière: «Juremos sobre o que há de mais sagrado, sobre a salvação do povo, sobre a felicidade do povo, de morrer mil vezes, antes que o monarca, príncipe ou rei, seja o chefe da nação francesa» (*ibid.*, p. 229).

18 *Ibid.*, p. 271.

19 *Ibid.*, p. 234: Aulard assinala a raridade do emprego do termo «república» nesta época, que apenas encontra mencionado em três jornais, um dos quais *Le Père Ducheme* de Hébert, aliás favorável, de início, à monarquia constitucional.

20 Um deputado fala em retirar-se o branco, cor monárquica, das cores nacionais, mas alguns deputados gracejam: esta questão de cor não passaria de uma questão de «vendedoras de moda». E é assim que, paradoxalmente, a bandeira tricolor republicana conservará alguma coisa da antiga monarquia.

21 Citado em Bord, Gustave, *La Vérité sur la Condamnation de Louis XVI*, Paris, Sauton, 1885, p. 9.

22 Girault De Coursac, Paul; Girault De Coursac, Pierrette, *Enquête sur le Procès du Roi Louis XVI*, Paris, F.-X. de Guibert, 1992. p. 30.

23 Walzer, M., *Régicide et Révolution*, p. 199.

24 Modo como durante a Revolução Francesa designavam os realistas aristocratas ligados ao *Ancien Régime* (N.T.).

25 Citações extraídas de *Le Bicentenaire du Procès du Roi*, Actas do colóquio realizado no Senado, 8-9 de Janeiro de 1933, ed. C. Goyard, F.-X. de Guibert, 1993, p. 35.

26 É o que ele afirma ter declarado a Robespierre em 30 de Dezembro de 1791.E acrescenta: «As grandes traições não são funestas senão para os traidores; elas serão úteis ao povo, farão desaparecer aquilo que se opõe à grandeza da nação francesa [a realeza]» (Brissot, J.-P., *A Tous les Républicains de France; Sur la Société des Jacobins à Paris*, Imprimerie du Cercle Social, 1972, p. 7, n. 1). Além disso, no dia 7 de Novembro de 1792, em pleno processo, no dia seguinte a Jemmapes, o mesmo Brissot escreve a Dumouriez: «Trava-se aqui um combate de morte entre a liberdade e a tirania (...). Nem um Bourbon deve ficar no trono (...). Ah! meu caro, o que são Albéroni, Richelieu, a quem teceram tantos elogios? O que são os seus projectos mesquinhos, comparados com estas sublevações do globo, com estas grandes revoluções que somos chamados a fazer. *Novus rerum nascitur ordo*» (*Mémoires Livrés des Papiers d'un Homme d'État*, t. II, p. 139).

27 Girault De Coursac, P.; Girault De Coursac, P., *Enquête sur le Procès du Roi Louis XVI*, cap. IV. Os Girault de Coursac afirmam que o armário foi inteiramente fantasiado por Roland, fundamentando-se em numerosas incoerências nas declarações deste último: o famoso armário abre-se, de facto, com uma simples chave-mestra e não com uma chave de segurança; Roland afirma ter tirado os papéis sem os consultar, ao mesmo tempo que descreve os mais interessantes; e, sobretudo, alguns desses papéis já tinham sido encontrados em 15 de Agosto na grande secretária da câmara do rei.

28 *Brissotin*: membro do grupo político de girondinos, liderado por Jacques Pierre Brissot, também chamado de Warville, guilhotinado em 15 de Janeiro de 1794 (N.T.).

29 *Ibid.*, p. 117.

30 *Ibid.*, p. 650.

31 Citado em Bord, Gustave, *La Vérité sur la Condamnation de Louis XVI*, p. 14.

32 Alguns historiadores, como G. Bord (*La Vérité sur la Condamnation de Louis XVI*), revelaram estas irregularidades no escrutínio. Bord faz notar (p.14) que fazendo de novo a contagem, chega-se a 754 membros, em vez dos 749 inscritos! Sublinha de seguida que 12 votos favoráveis à morte eram nulos: 3 tendo votado depois de se terem recusado, 4 não inscritos, 4 suplentes sem direito de voto, e o de um deputado de Paris, Robert, que não era francês.

33 Girault De Coursac, P.; Girault De Coursac, P., *Entretiens sur Louis XVI*, Paris, ŒIL, 1990, p. 294. *Enquête sur le Procès du Roi Louis XVI*, p. 656 s. Já em 16 de Fevereiro, tendo alguns deputados protestado contra as manobras de intimidação, Rouyer e Boyer-Fonfrède tinham proposto colocar a Convenção sob a protecção dos federados.

34 Estima-se que 51 por cento dos regicidas eram homens de leis (contra 10 por cento dos adversários da morte sem suspensão de pena).

35 *Journal de Cléry, Suivi des Dernières Heures de Louis Seize par M. Edgeworth de Firmont, du Récit des Événements Arrivés au Temple par Madame Royale*, Fille du Roi, Baudouin Frères, Paris, 1825.

36 Blanc, Olivier, *Les Hommes de Londres. Histoire Secrète de la Terreur*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 87.

37 *Ibid.*, p. 59.

38 Título dado em França, a partir da segunda metade do século XVI, ao segundo irmão do rei (N.T.).

39 *Hist. Parl.*, t. XXIII, p. 311, citado em O. Blanc, p. 69.

40 Charles Dickens escreveu estas linhas notáveis a propósito daquilo a que ele chama «jouet montable pour un jeune diable»: «Era o sinal de regeneração da raça humana. Ela tinha suplantado a Cruz. Traziam imagens dela sobre o peito que tinha posto de lado a Cruz; inclinavam-se diante dela e punham nela a fé no lugar em que a Cruz tinha sido renegada. [...] O nome do homem forte do Antigo Testamento

chegou até ao funcionário chefe que a manobrava; mas, armado desta forma, ele era mais forte do que o seu homónimo, e também mais cego, e cada dia dilacerava mais as portas do próprio templo de Deus» (Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*, III, 4).

41 *Mémoires des Sanson*, H. Sanson ed., t. III, Paris, 1862.

42 Sanson, p. 479, dá uma outra versão: «Franceses, vedes o vosso rei pronto a morrer por vós. Que o meu sangue possa cimentar a vossa felicidade. Morro inocente de tudo o que me acusam.»

43 Com efeito, os revolucionários suprimiam sistematicamente os «saint» e os «de» do estado civil. Um certo Sr. de Saint-Denis passou assim a ser Sr. Saint-Denis, depois Sr. Denis, e depois ainda Sr. Nis.

44 Boureau, Alain, *Le Simple Corps du Roi*, Paris, Les Éditions de Paris, 2000, p. 6.

45 *Souvenirs* de Fockedey, citados por Bord, G., *La Vérité sur la Condamnation de Louis XVI*, p.19.

46 Dumouriez, *Mémoires*, II, p. 73.

47 Schmidt, *Tableaux de la Révolution Française*, Leipzig, 1867, I, p. 240.

48 Título dado na Corte de França às filhas do rei, do delfim e à esposa de Monsieur, irmão do rei.

49 Madame Royale, sua irmã, evoca a «barbárie inaudita de deixar uma infeliz criança de oito anos sozinha, fechada no seu quarto, com ferrolhos e chaves, sem qualquer socorro com que contar além de uma má campainha que nunca puxava, preferindo que lhe **faltasse** tudo a ter de pedir alguma coisa aos seus perseguidores. Estava numa cama que não foi feita durante seis meses, já não tendo o meu irmão forças para o fazer; os piolhos e as pulgas cobriam-no, a sua roupa e o seu corpo estavam cheios deles. Os seus excrementos ficaram no quarto; nem ele nem ninguém os despejavam; a janela nunca estava aberta, não se podia permanecer no quarto por causa do odor infecto que dele emanava». Ela acrescenta: «Muitas vezes não lhe punham uma luz; este infeliz morria de medo mas nunca pedia o que quer que fosse. Passava o dia sem fazer nada e este estado em que viveu fez muito mal ao seu moral e ao seu físico.» O cozinheiro do Templo, Gagnié, dá também o seguinte testemunho: «Garanto que, ao entrar, vi o jovem príncipe curvado e acocorado, com as meias enroladas para baixo, com um tumor no joelho e outro no braço, sem possibilidade de se levantar e com o pescoço roído de sarna; que, tendo-o interrogado sobre a razão por que não tomara qualquer alimento desde há três dias, ele me respondeu: «Que queres tu, meu amigo, eu quero morrer.» Anteriormente, tinha sido sujeito a uma «reeducação republicana» (canções, bebidas, livros obscenos) intensiva por parte de Simon e, muitas vezes ameaçado de guilhotina por este último, desmaiava com facilidade (Em *Journal de Cléry*... já citado).

50 Numerosos contemporâneos imaginarão algum complô realista que teria substituído a criança do Templo por um órfão sósia, deixando o campo livre a uma mitologia da sobrevivência que floresceria ao longo do século XIX, esperando muito tempo uma restauração da monarquia por linhas legitimistas. Pouco a pouco, este tema, designadamente sob o impulso das aparições marianas de La Salette, vai revestir-se progressivamente de conotações escatológicas, as da difícil instauração do reino do Sagrado Coração pelo «imperador dos últimos dias» encarregado de preparar o regresso de Cristo, tema que pode ser encontrado em outras religiões. A ideia vem exposta mais em detalhe num livro recente de Agnès-Marie, *Joie de Dieu*, Résiac, 2001.

51 O calendário será finalmente adoptado em 5 de Outubro de 1793, tomando os meses os nomes inventados por Fabre d'Églantine. A semana deste calendário era de 10 dias (*décadi*), em ruptura com o uso cristão.

52 Ampola com os santos óleos, que era utilizada na sagração dos reis de França (N.T.).

53 Honoré de Balzac fazia assim notar que, ao cortar a cabeça de Luís XVI, a República cortou também a cabeça de todos os pais de família.

54 Por exemplo, de Jumel, Sylvie (antiga magistrada no Tribunal de Contas), *La Sorcellerie au Coeur de la République*, Chatou, Ed. Carnot, 2002.

55 Fouché, *Mémoires*, Paris, Le Rouge, 1824, cap. I.

56 Carta de Sansão em *Thermomètre du Jour*, 22 de Fevereiro de 1792.

57 Girault De Coursac, P.; Girault De Coursac, P., *Louis XVI, Roi Martyr*, Paris, Téqui, 1976.

58 *Révolution de Paris*, p. 185. O próprio rei tinha dito: «Que o meu sangue possa cimentar a vossa felicidade.» O tema do sacrifício sangrento será aprofundado em *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre.

59 O dia de Santa Inês, virgem e mártir, degolada pelos Romanos, tornou-se, na tradição católica, o dia em que o papa benze os cordeiros, cuja lã serve para a confecção do *pallium*, estola simbolizando o cargo pastoral. O dia 21 de Janeiro de 1948, por outro lado, verá a adopção da bandeira com a flor-de-lis como bandeira oficial do Quebeque. Maurice Duplessis, o primeiro-ministro, dirá nesta ocasião: «Erguemos de novo as flores-de-lis para o céu».

60 Rimbaud, Arthur, *Michel et Christine*, 1872.

VII

O MEU NOME ERA MARIE-ANTOINETTE LORRAINE D'AUTRICHE

1 Mulheres que durante a Revolução Francesa assistiam, fazendo meia, às sessões das assembleias populares (N.T.).

2 *Méridienne* significa sesta (N.T.).

3 *Commodités*: casa de banho, retrete (N.T.).

4 Relatório (N.T.).

5 Identidade falsa assumida pela rainha, quando da tentativa frustrada de fuga de Varennes da família real, de 20 a 21 de Junho de 1791 (N.T.).

6 Imbecil (N.T.).

VIII

PAIXÃO E CALVÁRIO DE UM MENINO REI DE FRANÇA

1 Desnorteados. (N.T.).

2 *Fenouil* significa «funcho» (N.T.).

IX

SAINT-JUST FASCISTA?

1 Olivier, Albert, *Saint-Just et la Force des Choses*, Paris, Le Livre de poche, 1966, p. 17; citado doravante A.O.

2 Saint-Just, *Oeuvres Completes*, ed. Charles Vellay, Charpentier e Fasquelle, 1908, introdução, t.I, p. XXI; citado doravante *O.C.*
3 *O. C.*, t. I, p. XIX.
4 A. O., p. 71.
5 *O. C.* t. I, p. XV.
6 Lamartine, A. De, *Histoire des Girondins*, t. VII, p. 340.
7 A. O., p. 649.
8 Soboul, Albert, «Um manuscrito inédito de Saint-Just», *Annales Historiques de la Révolution Française*, Outubro-Dezembro 1951, p. 325.
9 Lenéru, Marie, *Saint-Just*, Paris, Grasset, col. «Les cahiers verts», 1922, p. 34; citado doravante M. L.
10 A. O., p. 16.
11 *O. C.*, t. I, p. 251-252.
12 *Ibid.*, p. 344.
13 Citado em M. L., p. 25.
14 A. O., p. 17.
15 *O. C.*, t. II, p. 371
16 *Ibid.*, p. 377.
17 Citado em A. O., p. 465.
18 *O. C.*, t. II, p. 485.
19 *Discours sur les Relations Avec les Puissances Neutres*, em O. C., t. II, p. 336.
20 *O. C.*, t. I, p. 355.
21 *O. C.*, t. II, p. 373.
22 *Ibid.*, t. II, p. 271.
23 *Ibid.*, t. II, p. 310.
24 *Ibid.*, t. I, p. 426.
25 *Ibid.*, t. I, p. 428.
26 *Ibid.*, t. II, p. 231.
27 *Ibid.*, t. II, p. 229.
28 *Ibid.*, t. II, pp. 75-76.
29 *Ibid.*, t. II, p. 239.
30 *Ibid.*, t. II, p. 120.
31 *Ibid.*, t. II, p. 275.
32 *Ibid.*, t. II, p. 389.
33 *Ibid.*, t. II, p. 76.
34 *Ibid.*
35 *Ibid.*, t. II, p. 140.
36 *Ibid.*, t. II, p. 124.
37 *Ibid.*, t. II, p. 229.
38 *Ibid.*, t. II, p. 230.
39 *Ibid.*
40 *Ibid.*, t. II, p. 234.
41 *Ibid.*, t. II, p. 10.
42 *Ibid.*, t. II, pp. 258 e 260.
43 *Ibid.*, t. I, p. 355.
44 *Ibid.*, t. II, p. 278.
45 *Ibid.*, t. II, p. 389.
46 *Ibid.*, t. II, p. 238.
47 *Ibid.*, t. II, p. 161.
48 *Ibid.*, t. II, p. 497.
49 *Ibid.*, t. II, p. 499
50 Abensour, Miguel, em Châtelet, François (dir.) *Dictionnaire des Oeuvres Politiques*, 2.ª ed., PUF, 1989, p. 908, citado daqui em diante M. A.
51 *O.C.*, t. II, p. 497.
52 M. A., p. 909.
53 *O. C.*, t. II, p. 498.
54 M. A., p. 916.
55 *Ibid.*
56 M. A., p. 912-913.
57 A. O., p. 43.
58 *O. C.*, t. II, p. 493.
59 *De la Nature*, citado em M. A., p. 917.
60 *O. C.*, t. II, p. 508
61 *Ibid.*, t. I, p. 380.
62 *Ibid.*, t. II, p. 235.
63 A. O., p. 521.
64 *O. C.*, t. II, p. 248.
65 *Ibid.*, t. II, p. 269.
66 *Ibid.*, t. II, pp. 266-267.
67 Ibid., t. II, p. 516.
68 A. O., p. 484.
69 *O. C.*, t. I, p. 402.
70 *Ibid.*, t. II, p. 529.
71 *Ibid.*, t. II, p. 530.

72 Dois autores que figuram na muito pequena biblioteca que será encontrada no seu domicílio depois da sua morte.
73 *O. C.*, t. II, p. 307
74 *Ibid.*, t. II, p. 372.
75 *Ibid.*
76 Um heroísmo que, no seu caso, parece por vezes sujeito a caução: assim, quando se veste com a intransigência do herói para fazer condenar o seu amigo de juventude Camille Desmoulins, quando satisfaz mais provavelmente uma sórdida vingança de autor, como de resto Desmoulins lho censurará durante o seu processo: «O *ci-devant chevalier* de Saint-Just jurou-me um ódio implacável por causa de uma leve brincadeira que me permiti há cinco meses atrás» (citado em A. O., p. 467).
77 *O. C.*, t. II, p. 274.
78 *Ibid.*, t. II, p. 100.
79 *Ibid.*, t. II, p. 84.
80 *Ibid.*, t. II, p. 384.
81 *Ibid.*, t. II, p. 321.
82 *Ibid.*, t. II, p. 322.
83 *Ibid.*, t. II, p. 361.
84 *Ibid.*, t. II, p. 379.
85 *Ibid.*, t. II, p. 384.
86 *Ibid.*, t. II, p. 480.
87 *Ibid.*, t. II, p. 83.
88 *Ibid.*
89 *Ibid.*, t. II, p. 237.
90 *Ibid.*, t. II, p. 272.
91 *Ibid.*, t. II, p. 88.
92 Citado em M. L., p. 145.
93 Ver *O. C.*, t. II, p. 87.
94 Citado em A. O., p. 330.
95 *O. C.*, t. II, p. 154.
96 *Ibid.*, t. II, p. 87.
97 Citado em A. O., pp. 563-564.
98 Citado em A. O., pp. 651-652.
99 *O. C.*, t. II, p. 530.
100 *Ibid.*, t. II, p. 276.
101 Citado em M. L., p. 50.
102 *O. C.*, t. I, p. 365.
103 *Ibid.*, t. I, p. 366.
104 *Ibid.*
105 *Ibid.*, t. I, p. 360.
106 *Ibid.*, t. I, p. 384.
107 *Ibid.*, t. II, p. 350.
108 M. L., p. 62.
109 *Ibid.*, p. 64.
110 *O. C.*, t. I, p. 395.
111 *Ibid.*, t. I, p. 389.
112 *Ibid.*
113 Taine, Hippolyte, *Les Origines de la France Contemporaine*, t. III, *La Révolution: la Conquête Jacobine*, Paris, Hachette, 1885, p. 245.
114 Citado em Walter, Gérard, *Histoire de la Terreur*, Paris, Albin Michel, 1937, p. 16.
115 *O. C.*, t. II, p. 329.
116 *Ibid.*, t. II, p. 332.
117 Citado em A. O., p. 298.
118 Citado em M. L., p. 144.
119 *O. C.*, t. I, p. 349.
120 *Ibid.*, t. II, p. 258-259.
121 *Ibid.*, t. II, p. 269.
122 *Ibid.*, t. II, p. 484.
123 *Ibid.*, t. II, p. 504.
124 Mosse, George L., «Fascism and the French Revolution», *Journal of Contemporary History*, 24, 1989, p. 5.
125 *Le Procès des Industriels de Moscou*, ed. George Valois, Paris, Livraria Valois, 1931, p. IX.
126 Citado em Crapez, Marc, *La Gauche Réactionnaire*, Paris, Berg International, 1997, pp. 303-304.
127 *Ibid.*, p. 302.
128 M. L., p. 8.
129 Quanto a Marie Lenéru, ela recorda Nietzcshe, e declara admirar, em Saint-Just, a energia que irradia de «esta obra brutal e sombria»: «O valor do seu arrebatamento não se discute. Recomendo-o ainda aos jovens discípulos da vontade que foram seguidores de Sturel», o herói dos *Déracinés* de Barrès, «junto ao túmulo do imperador» (M. L., p. 45).
130 Mosse, George L., «Fascism and the French Revolution», *op. cit.*, p. 11.
131 Felice, Renzo de, *Le Fascisme, Un Totalitarisme à l'Italienne?*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1988, p. 119.
132 Matard, Marie-Anne, «L'Anti-lei, Utopie Linguistique ou Projet Totalitaire?», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, t. C, 1988-2, p. 977.
133 *Ibid.*, p. 992.
134 Ibid., p. 976.
135 Mosse, George L., «Fascism and the French Revolution», *op. cit.*, p. 20.
136 *Ibid.*, p. 21.
137 Artigo «fascisme», *Encyclopédie Italienne*, p. 2.

138 Lagardelle, Hubert, na *Encyclopédie Française*, 1934, t. X, 10-84, p. 2.
139 *Ibid.*, p. 6.
140 Citado em Gentizon, Paul, «En Écoutant Mussolini», *La Mois Suisse*, Março de 1944, p. 37.
141 *Ibid.*, p. 42.

X
A PERSEGUIÇÃO ANTI-RELIGIOSA

1 Bibliografia sumária: Da La Gorce, Pierre, *Histoire Religieuse de la Révolution Française*, 5 vol., Paris, Plon-Nourrit, 1909-1923; Lacouture, Abbé Joseph, *La Politique Religieuse de la Révolution*, Paris, Auguste Picard, 1940; Ledré, Charles, *L'Église de France sous la Révolution*, Paris, Laffont, 1949; De Viguerie, Jean, *Christianisme et Révolution. Cinq Leçons d'Histoire de la Révolution Française*, nova edição revista, corrigida e aumentada, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1988; Dagens, Mons. C.; D'Onorio, Joël-Benoît; Mémeteau, Gérard; Secher, Reynald; Geffroy, Jean-Baptiste; Harouel, J. L., *L'Église à l'Épreuve de la Révolution*, Paris, Téqui, 1989.

2 Citado em Bavon-Tollet, Jacqueline, *Le Puy-en Velay et la Révolution Française (1789-1799)*, Saint-Étienne, Universidade de Saint-Étienne, 1982, p. 338.

3 Citado em De La Gorce, Pierre, *Histoire Religieuse de la Révolution Française*, t. I, p. 150.

4 Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, introdução por Pierre Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 179.

5 Voltaire, *Traité de la Tolérance*, edição de 1764, p. 172.

6 Fórmula que faz subscrever o representante à Convenção Albitte, em missão nos departamentos de Ain e de Mont-Blanc, e citada por De La Gorce, Pierre, *Histoire Religieuse de la Révolution Française*, t. III, p. 163.

7 Referimo-nos aqui ao nosso relatório intitulado «Vida religiosa e sacramentalização dos fiéis», no colóquio internacional de Chantilly, de Novembro de 1986, sobre a vida religiosa durante a Revolução (CNRS, Greco n.º 2).

8 «Eu não vos mostrarei sequer a religião (...) intolerante e dominadora, associando-se aos crimes dos reis para lhes dar autoridade aos olhos dos povos; associando-se à prolongada fraqueza dos povos, para a transformar num simulacro de virtude, tinha embrutecido a espécie humana» (relatório de Boissy d'Anglas à Convenção, na sessão do 6 Ventoso, ano III [24 de Fevereiro de 1795], *Le Moniteur*, n.º 156, reimp., t. XXIII, Paris, 1862, p. 524).

9 Circular do Directório do departamento do Norte, Arquivos Departamentais do Norte, L 9925, 2 Frutidor, ano VI (Setembro de 1798).

10 Citada em Malrieu, Henri, *Prêtres Réfractaires: Entre Gimone et Save, 1791-1801*, Montauban, 1996, p. 22.

11 Comité revolucionário de Angers, interrogatório da viúva Dilet, 24 do Frimário, ano II (14 de Dezembro de 1793), Arquivos Departamentais de Maine-et-Loire, I L 1118.

12 Lamennais, Abbé Félicité De, *Réflexions sur l'État de l'Église en France Pendant le XVIII Siècle et sur sa Situation Actuelle*, Paris, 1808, p. 115.

13 Relação da Madre do Espírito Santo, citada em Reyne, Cónego; Bréhier, Padre Daniel, *Les Trente-Deux Religieuses Martyres d'Orange*, Avignon, Aubanel, 1995, p. 234.

14 «Sobre o Crime de Lesa-Nação», *Journal de la Société de 1789*, 19 de Junho de 1790, p. 3.

15 Insurreição que surgiu no Maine em 1793 sob a influência de Jean Chouan, e que alastrou à Normandia e à Bretanha. Designação dada a todas as insurreições *royalistes* no oeste da França durante a Revolução (N.T.).

16 Billaud, Abbé, *La Guerre de Vendée*, Fontenay-le-Compte, Tipografia Lussaud, 1946, p. 40.

17 Sales, François de, *Introduction à la Vie Devote*, nova edição, Ruão, 1785, p. 128.

18 «Interrogatório da serva de Deus pelo comité revolucionário de Cholet.» (*Andegavn. Beatificationis seu declarationis martyriii servorum Dei Guillelmi Repin et XCVIII sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1793-1794 interfectorum positio super introductione causae et martyrio ex officio concinnata*, Typis polyglottis Vaticanis, 1969, p. 321.)

19 Premonstratenses: Ordem de cónegos regulares que segue a Ordem de Santo Agostinho e foi fundada em 1121 por S. Norberto em Prémontré (N.T.).

XI
A GUERRA DA VENDEIA
GUERRA CIVIL, GENOCÍDIO, MEMORICÍDIO

1 *Le Moniteur*, 7 de Outubro de 1793.
2 *Le Moniteur*, 2 de Agosto de 1793.
3 *Le Moniteur*, 1 de Outubro de 1793.
4 Arquivos históricos do exército, B'9.
5 Arquivos históricos do exército, B'8.
6 *Le Moniteur*, 8 de Novembro de 1793.
7 *Gazette Nationale*, 23 de Fevereiro de 1794, p. 537.
8 *Gazette Nationale*, discurso de 21 de Dezembro de 1793, publicado em 23 de Dezembro, p. 21.
9 Arquivos nacionais, AFII, 37.
10 Arquivos Municipais de Nantes. Registo de deliberação do conselho municipal.
11 Secher, Reynald, *La Vendée-Vengé: Le Génocide Franco-Français*, Paris, PUF, 1986, reed. Perrin, 2006, p. 179 s.
12 Arquivos Nacionais, AFII, 280, 2337, P 34.
13 Arquivos históricos do exército, B'8.
14 Arquivos históricos do exército, B'8.
15 Peigne, *Histoire du Loroux-Bottereau*, Arquivos paroquiais de Loroux-Bottereau.
16 Registo paroquial, Arquivos municipais de La Chapelle-Basse-Mer. Ver também Secher, R., *La Chapelle-Basse-Mer*, Paris, Perrin, 1986.
17 Arquivos departamentais de Maine-et-Loire, IL. 1127/3.
18 Arquivos da cidade de Angers, Registo das deliberações do conselho municipal.
19 Arquivos históricos do exército, B'8.
20 Bouere, Condessa de la, *Mémoires*, Paris, 1890, pp. 307-329.
21 *Gazette Nationale*, t. XIX, 23 de Fevereiro de 1794, p. 537.

22 *Gazette Nationale*, t. XIX, 30 de Dezembro de 1793.

23 Arquivos históricos do exército, B³8, carta de 28 de Fevereiro de 1794.

24 Secher, R., *La VendéeVengé. Le Génocide Franco-Français*, pp. 243-292.

25 Secher, R., *Juifs et Vendéens. D'un Génocide à l'Autre: la Manipulation de la Mémoire*, Paris, Olivier Orban, 1991

XII
O VANDALISMO REVOLUCIONÁRIO

1 Despois, Eugène, *Le Vandalisme Révolutionnaire*, Paris, 1868. Ver sobre este assunto o excelente enfoque de Hermant, Daniel, «Destruction et Vandalisme Pendant la Révolution Française», em *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, n.º 4, Julho-Agosto de 1978, pp. 703-719.

2 Poulot, Dominique, *Musée, Nation, Patrimoine (1789-1815)*. Paris, Gallimard, 1997. Do mesmo autor, ver igualmente «Le vandalisme révolutionnaire et la place de la violence symbolique dans la société moderne», em Glaudes, Pierre (dir.), *Terreur et Représentation*, Actas do colóquio de 4-6 de Novembro de 1993, Grenoble, ELLUG, 1996.

3 Réau, Louis, *Histoire du Vandalisme. Les Monuments Détruits de l'Art Français*, 2 vol., Paris, 1958, reed. 1994.

4 Recordemos que a destruição da Bastilha, símbolo da liberdade, foi também para o cidadão Palloy, encarregado da empresa, um excelente negócio. Faucherre, Nicolas (dir.), *Sous les Pavés de la Bastille*, catálogo da exposição apresentada de 12 de Outubro de 1989 a 7 de Janeiro de 1990 no hotel de Sully, Paris, CNMHS, 1989.

5 Réau, L., *Histoire du Vandalisme*, p. 403.

6 Como o historiador marxista Claude Mazauric, a propósito de Ruão, no seu relatório da obra de Olivier Christin (ver nota seguinte) de *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 317 (em linha).

7 Ver Christin, Olivier, *Une Révolution Symbolique. L'Iconoclasme Hugenot et la Reconstruction Catholique*, Paris, Éd. de Minuit, 1991.

8 Ela perdeu, no entanto, a sua flecha, como Notre-Dame.

9 Citemos, entre outros, o caso da igreja de Notre-Dame de Dijon, em que as esculturas continuam a poder ser observadas em negativo sobre o portal principal.

10 Fleury, Michel, «Histoire d'un Crime», em Cuénot, Joël (dir.), *Les Rois Retrouvés. Notre-Dame de Paris*, Paris, 1977, pp. 14-23.

11 *Eglise de la Trinité-des-Monts*: Igreja construída por ordem de Carlos VIII de França (1495) e restaurada a expensas de Luís XVIII (1816); é uma das igrejas francesas de Roma (N.T.).

12 Frades franciscanos (N.T.).

13 Cartuxa (N.T.).

14 Frades da Ordem de São Bernardo (N.T.).

15 Freiras da Ordem de São Bernardo (N.T.).

16 Dominicanos (N.T.).

17 Ver o catálogo, decepcionante, da exposição *Patrimoine Parisien (1789-1799). Destructions, Créations, Mutations*, sob a direcção de Alfred Fierro, Paris, 1989.

XIII
BIBLIOTECAS
E REVOLUÇÃO FRANCESA

1 «La Révolution et ses livres», em *Livre et Révolution*, miscelâneas da biblioteca da Sorbonne, 9, Paris, 1988, p. 258.

2 Testemunha, sem dúvida, esta vontade de refundação radical, o antepenúltimo volume de uma publicação, aliás muito erudita, a *Histoire des Bibliothèques Françaises*, editada sob os auspícios do Cercle de la Librairie no começo dos anos de 1990. O volume consagrado a este período intitula-se não «as bibliotecas sob», mas sim *Les Bibliothèques de la Révolution et du XIXº Siècle* e consagra apenas algumas páginas de uma espectacular concisão aos desaparecimentos revolucionários.

3 Prefácio de *Le Patrimoine Libéré* [sic], 200 tesouros entrados na Biblioteca Nacional de 1789 a 1799, catálogo de exposição, Paris, 1989.

4 *Dictionnaire Encyclopédique du Livre*, Éd. du Cercle de la Librairie, t. II, Paris, 2005, p. 286.

5 Já aprendida depois de Fontenoy (1745), quando da única guerra vitoriosa do reinado de Luís XV, ela foi no entanto restituída em virtude do tratado de Aix-la-Chapelle: Grégoire, Abbé, «[Premier] Rapport sur le Vandalisme», Deloche, B.; Leniaud, J.-M. (ed.), *La Culture des Sans-Culottes*, Montpellier-Paris, 1989, p. 290. Ver Varry, Dominique (dir.), *Histoire des Bibliothèques Françaises*, t. III, *Les Bibliothèques de la Révolution et du XIXº Siècle*, Paris, Promodis/Éd. du Cercle de la Librairie, 1991, p. 24.

6 Varry, D., *Histoire des Bibliothèques Françaises*, t. III, p. 10.

7 Franklin, Alfred, *Les Anciennes Bibliothèques de Paris*, Paris, 1873, citado em Barnett, Graham Keith, *Histoire des Bibliothèques Publiques en France de la Révolution à 1939*, Paris, Promodis/Éd. du Cercle de la Librairie, 1987, p. 18.

8 Grégoire, Abbé, «Rapport sur le Vandalisme»; Riberette, Pierre, *Les Bibliothèques Françaises Pendant la Révolution (1789-1795); Recherches sur un Essai de Catalogue Collectif*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1970, p. 11; e Poulot, Dominique, *Musée, Nation, Patrimoine (1789-1815)*, Paris, Gallimard, 1997, ilustração extratexto (tela de P.-A Demachy).

9 *Patrimoine des Bibliothèques de France*, t. IX, *Haute-Normandie, Basse-Normandie*, Paris, Payot, 1995, p. 140.

10 Varry, D., «Vicissitudes et Aléas des Livres Placés "Sous la Main de la Nation"», em Bernard-Griffiths, Simone; Chemin, Marie-Claude; ERHARD, Jean (dir.), *Révolution Française et Vandalisme Révolutionnaire*, Actas do colóquio de Clermont-Ferrand, 15-17 de Dezembro de 1988, Paris, 1992, p. 280.

11 Riberette, P., *Les Bibliothèques Françaises Pendant la Révolution*, p. 124.

12 Na realidade, em dez anos sucederam-se quatro comissões: o Comité das Quatro-Nações, a Comissão dos monumentos, a Comissão temporária das artes e o Conselho de conservação.

13 Riberette, P., *Histoire des Bibliothèques Françaises*, t. III p. 29.

14 Barnett, G. K., *Histoire des Bibliothèques Publiques*, p. 23.

15 Os arquivos das comunidades religiosas foram então, com muita frequência, considerados como inúteis e desapareceram em grande número. O património da abadia de Cluny era excepcional. O zelo de um responsável permitiu que fossem subtraídos 80 in-folios de marroquim vermelho ao conhecimento das autoridades. Não revelou a sua existência senão em 1828 (*Ibid.*, p. 81). Esta iniciativa permitiu a Georges Duby extrair deles, um século mais tarde, a matéria de uma tese notável.

16 Em Gaillac, designadamente: Riberette, P., *Les Bibliothèques Françaises Pendant la Révolution*, pp. 77 e 84.

17 Nortier, Geneviève, *Les Bibliothèques Médiévales des Abbayes Bénédictines de Normandie*, Paris, Lethielleux, 1971, p. 25.

18 Barbier, Frédéric, *Histoire du Livre*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 241.

19 Varry, D., *Histoire des Bibliothèques Françaises*, t. III, *Les Bibliothèques de la Révolution et du XIX° Siècle*, p. 14.

20 Riberette, P., *Les Bibliothèques Françaises Pendant la Révolution*, p. 124.

21 Barnett, G. K., *Histoire des Bibliothèques Publiques*, p. 20.

22 *Ibid.*, p. 49.

23 *Patrimoine des Bibliothèques de France*, t. IX, *Haute-Normandie, Basse-Normandie*, p. 140.

24 Grégoire, Abbé, *La Culture des Sans-Culottes*, p. 250.

25 Nascido em 1724, este monge beneditino, membro da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* e antigo guarda dos arquivos de Saint-Germain-des-Près, foi encarregado de redigir os autos de exumação dos despojos reais da basílica de Saint-Denis, em Outubro de 1793.

26 Barnett, G. K., *Histoire des Bibliothèques Publiques*, pp 38 e 46.

27 Riberette, P., *Les Bibliothèques Françaises Pendant la Révolution*, p. 116.

28 *Ibid.*, pp. 45-46.

29 *Ibid.*, p. 46.

30 Barnett, G. K., *Histoire des Bibliothèques Publiques*, p. 30.

31 Relatórios da Abbé Grégoire, em *La Culture des Sans-Culottes*, pp. 280 e 331.

32 Varry, D., «Vicissitudes et Aléas des Livres Placés "Sous la Main de la Nation "», p. 282.

33 Barnett, G. K., *Histoire des Bibliothèques Publiques*, p. 57.

34 Varry, D., «Vicissitudes...», p 281.

35 Péligry, Christian, «Révolution et Bibliothèque Municipale», em *Patrimoine Publique et Révolution Française. Constitution des Collections Toulousaines*, catálogo da exposição, biblioteca de Toulouse, 1989, pp. 89-90.

36 As *gargousses* são sacos que contêm a carga de pólvora necessária ao tiro.

37 Varry, D., «Vicissitudes...», p. 281.

38 Balavé, Simone, *Histoire de la Bibliothèque Nationale des Origines à la Fin du XVIII° Siècle*, Genève, Droz, 1988, pp. 330 e 414.

39 Outra forma original de enriquecimento: por decisão de Lefèvre d'Ormesson, seu último bibliotecário, que morreu guilhotinado durante o Terror, a Biblioteca nacional recolheu os livros, brochuras, libelos e outros folhetos revolucionários mais ou menos efêmeros que tinham surgido em apoio dos acontecimentos revolucionários.

40 *Patrimoine des Bibliothèques de France*, t. IX, *Haute-Normandie, Basse-Normandie*, p. 13.

41 Varry, D., «Vicissitudes et aléas des livres placés "sous la main de la nation"», p. 279.

42 Devemos assinalar que, a despeito desta retórica floreada, a educação do povo, profundamente desorganizada, constitui a primeira vítima dos acontecimentos revolucionários, o que vai desaguar num paradoxo evidenciado por um responsável no terreno: «Os nossos filhos estão condenados (...) a uma ignorância atroz», fruto do «delírio de uma filosofia bem-intencionada, que quer o bem, sem ter qualquer meio para o alcançar» (citado em Riberette, P., *Les Bibliothèques Françaises Pendant la Révolution*, p. 114).

43 *Ibid.*, p. 116.

44 Thomas, Marcel, «Détournements, Vols, Destructions», em *Histoire des Bibliothèques Françaises*, t. III, p. 265.

45 Barnett, G. K., *Histoire des Bibliothèques Publiques*, p. 21.

46 «[Segundo] Relatório Sobre o Vandalismo», dirigido ao Comité de Instrução Pública pelo Abbé Grégoire, (?) de Outubro de 1794.

47 Bléchet, F., «Le Vandalisme à la Bibliothèque du Roi/Nationale sous la Révolution», em *Révolution Française et «Vandalisme Révolutionnaire»*, Actas do colóquio de Clermont-Ferrand, 15-17 de Dezembro de 1988, Paris, 1992, p. 270.

48 *Faire la part du feu*: significa sacrificar, abandonar (N.T.).

49 Hermant, Daniel, «Destruction et Vandalisme Pendant la Révolution Française», em *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, n.° 4, Julho-Agosto de 1978, p. 715.

50 Pensemos na controvérsia opondo Gustave Gautherot a Eugène Despois e Alphonse Aulard, que correu de 1848 até 1914.

51 Pretendia-se recuperar os fios de ouro e de prata com que estavam tecidas, proveito sem comparação possível com o valor insubstituível daquilo que dessa forma se fazia desaparecer.

52 Ver Hermant, D., «Destruction et Vandalisme Pendant la Révolution Française».

53 Mercier, Louis-Sébastien, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante, Rêve s'Il en Fut Jamais*, 1771, obra de antecipação reeditada pelas Éditions Ducros, Paris, 1971, cap. XVIII, pp. 249-251.

54 Jolly, Claude, «Les Idéologues et les Bibliothèques» em Collectif, *Le Livre et l'Historien, Études Offertes en l'Honneur du Professeur H.-J. Martin*, Genève, Droz, 1997, p. 684.

55 Sainte-Beuve, *Portraits Littéraires*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1950, p. 172, citado em Jolly, Claude, «Les Idéologies et les Bibliothèques», p. 683, nota 19.

56 Jolly CL, *op. cit.*, p. 688-689.

57 *Patrimoine des Bibliothèques de France*, t. IX, *Haute-Normandie, Basse-Normandie*, p. 126.

58 Ver o volume ricamente ilustrado, publicado por ocasião dos 500 anos da fundação desta instituição: *Du Parlement de Rouen à la Cour d'Appel de Rouen*, Imprimerie Nationale, 1999, p. 600.

59 Pensemos na célebre página em que Rabelais faz o inventário burlesco da biblioteca de Saint-Victor (cujos monges eram conhecidos pela sua oposição às novas ideias), acumulações de paródias de títulos e extravagâncias: «*Braguetta jiris, Pantofla decretorum, les Lunettes de Romipètes, la Profiterolle des indulgences, Decretum universitatis parisiensis super gorgiastate mulierularum*», etc.

60 Goulemot, Jean-Marie, *Histoire des Bibliothèques Françaises*, t. II, *Les Bibliothèques de l'Ancien Régime* (1530-1789), p. 502.

XIV
E A ARMADA REAL FOI DESTRUÍDA!

1 Auphan, Almirante, *La Marine dans l'Histoire de France*, Paris, Plon, 1955, p. 125.

2 Ver Jenkins, Ernest H., *A History of the French Navy From Its Beginnings to the Present Day*, Annapolis, Naval Institute Press, 1973, cap. X: «Reform: Recovery, Revenge», pp. 142-200.

3 Auphan, Almirante, *La Marine dans l'Histoire de France*, p. 155.

4 Masson, Philippe, *De la Mer et de sa Stratégie*, Paris, Tallandier, 1986, p. 50.

5 Taillemite, Étienne, *L'Histoire Ignorée de la Marine Française*, Paris, Perrin, 1988, p. 270.

6 Legoherel, Henri, *Histoire de la Marine Française*, Paris, PUF, col. «Que sais-je?», 1999, p. 65.

7 Taillemite, Étienne, *L'Histoire Ignorée de la Marine Française*, p. 10.
8 *Ibid.*, p. 281.
9 Acerra, Martine; Meyer, Jean, *Marines et Révolution*, Rennes, Éd. Ouest-France, 1988, p. 113.
10 *Ibid.*, p. 126.
11 *Ibid.*, p. 37.
12 Taillemitte, E., *op. cit.*, p. 282.
13 Bordonove, Georges, *Les Marins de l'An II*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 38.
14 *Ibid.*, p. 81.
15 Martray, Joseph, *La Destruction de la Marine Française par la Révolution*, Paris, ed. France-Empire, 1987, p. 65.
16 Gaxotte, Pierre, *La Révolution Française*, 1928, reed. Bruxelas, Éd. Complexe, 1988, p. 267.
17 Bordonove, G., *Les Marins de l'An II*, p. 34.
18 *Ibid.*, p. 235.
19 *Ibid.*, p. 273.
20 *Ibid.*, p. 253.
21 Martray, Joseph, *La Destruction de la Marine Française par la Révolution*, p. 126.
22 Auphan, Almirante, *La Marine dans l'Histoire de France*, p. 151.
23 Martray, Joseph, *La Destruction de la Marine Française par la Révolution*, p. 166.
24 Auphan, Almirante, *La Marine dans l'Histoire de France*, p. 165.
25 Las Cases, Conde de, *Le Memorial de Sainte-Hélène*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1956, t. I, p. 601.
26 *Ibid.*, t. II, p. 285.
27 Masson, Ph., *De la Mer et de sa Stratégie*, p. 33.
28 Taillemitte, E., *L'Histoire Ignorée de la Marine Française*, p. 10.

XV
A QUESTÃO DO DIREITO REVOLUCIONÁRIO

1 A primeira versão deste capítulo tomou a forma de uma conferência proferida no Supremo Tribunal de Justiça em 11 de Outubro de 2005, e foi publicada na *Revue Trimestrielle de Droit Civil*, Abril-Junho de 2006, pp. 239-253. Elementos sumários de bibliografia: Halpérin, Jean-Louis, *Histoire des Droits en Europe de 1750 à nos Jours*, Paris, Flammarion, 2004, cap. «L'Impact Révolutionnaire»; Martin, Xavier, *Mythologie du Code Napoléon. Aux Soubassements de la France Moderne*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2.ª ed., 2003, nomeadamente pp. 127-172 («Impasses Législatives de la Révolution»); Solimano, Stefano, *Verso il Code Napoléon. Il Progetto di Codice Civile di Guy Jean-Baptiste Target (1798-1799)*, Milão, 1998.

2 Para uma tese recente tecnicamente mais completa, ver o estudo muito erudito e documentado de Lévy, J.-P., «La Révolution Française et le Code Civil», em Collectif, *op. cit.*, Université Panthéon-Assas; *1804-2004. Le Code Civil. Un Passé, un Présent, un Avenir*, Paris, Dalloz, 2004, pp. 87-105.

3 Sobre esta dimensão política do direito, ver o nosso artigo «Fundamentos políticos do código Napoleão», em *Revue Trimestrielle de Droit Civil*, Abril-Junho de 2003, pp. 247-264; trad. espanhola por Pereyro, N., em *La Codificación: Sus Raíces y Prospectiva. El Código Napoleón*, Buenos Aires, 2003, pp. 157-195.

4 Tocqueville, A., *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), Paris, Robert Laffont, col. «Bouquins», 1986, p. 1036.

5 Ver, por exemplo, o capítulo «La généralisation du paradigme newtonien» em Gusdorf, Georges, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, t. IV, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris, Payot, 1971, p. 180 s.

6 D'Alembert, «Discours Préliminaire des Éditeurs», em Diderot e D'Alembert (ed.), *Encyclopédie*, ou *Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres*, 33 vol. in-fol., Paris, depois Neuchâtel, 1751-1772, t. I, p. IX.

7 Permitimo-nos remeter aqui para o nosso estudo *Nature Humaine et Révolution Française. Du siècle des Lumières au Code Napoléon*, 2.ª ed., Bouère, Dominique Martin Morin, 2002; trad. inglesa por P. Corcoran, New York-Oxford, 2001.

8 Helvetius, *De l'Esprit* (1758), Paris, Fayard, 1988, p. 539.

9 Voltaire, *Le Philosophe Ignorant* (1766), ed. R. Mortier, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 46.

10 Evidentemente, pode-se acreditar, muito simplesmente, que é possível descortinar aí preceitos evangélicos. Mas a perspectiva não é idêntica. Na deriva epicuro-estoicizante à qual se vinculam as Luzes, «faz aos outros» ou «Não faças (o que tu...)» exprime o fundamento egoísta do «altruísmo», que na realidade não é um. Na perspectiva cristã, a fórmula não indica mais do que o *grau* – muito elevado – de uma caridade cujo fundamento é notoriamente outra coisa muito diferente do egoísmo. Sendo assim, de uma à outra, a confusão é difícil de evitar. Com a ajuda do jansenismo, será efectivamente frequente o confusionismo, nos espíritos cristãos ou não, do século das Luzes aos primeiros decénios do século que se lhes seguiu. É patente que ele contribui para estimular a percepção do cristianismo como uma eventual religião *civil*, quer dizer, ordenada utilitariamente aos interesses do político (ver a Concordata).

11 Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville, ou Dialogue Entre A. et B. sur l'Inconvénient d'Attacher des Idées Morales à Certaines Actions Physiques qui n'en Comportent pas (1772-1773)*, em *Œuvres*, ed. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, t. II, pp. 541-578, respectivamente pp. 570 e 574.

12 Florent-Guiot, «Rapport à la Convention sur la Suppression des Avoués», 24 de Outubro de 1793, *Archives Parlementaires* (doravante *A.P.*), 1.ª série, t. LXXVII, p. 482.

13 Chabot na Convenção, 16 de Setembro de 1793, A.P., t. LXXIV, p. 268, col. 1.

14 Prieur de La Marne, na Convenção, 16 de Setembro de 1793, *ibid.*

15 Portalis, no Conselho de Estado, 25 Brumário, ano XII (17 de Novembro de 1803), *A.P.*, 2.ª série, t. VII, p. 696, col. 1.

16 Rousseau, «Dernière réponse» (Abril de 1752), resposta a Charles Bordes que, em Junho de 1751, tinha criticado o seu *Discours sur les Sciences et les Arts*, em *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», t. III, 1964, reed. 1979, pp. 90-91.

17 Rousseau, *Émile ou de l'Éducation* (1762), em *Œuvres Complètes*, t. IV, Paris, 1969, p. 248.

18 Rousseau, *Lettres Écrites de la Montagne* (1764), em *Œuvres Complètes*, t. III, p. 705.

19 Helvetius, *De l'Esprit*, pp. 220-221.

20 Montesquieu, *Cahiers, 1716-1765*, Paris, Grasset, 1941, p. 247.

21 Maribon-Mortaut aos jacobinos, 9 Brumário, ano II (30 de Outubro de 1793), em Aulard, Alphonse (ed.), *La Société des Jacobins. Recueil de Documents Pour l'Histoire du Club des Jacobins de Paris*, 6 vol., t. V, Paris, 1895, p. 490.

22 Laya, Jean-Louis, *L'Ami des Lois, Comédie...* (1.ª sessão, Paris, 2 de Janeiro de 1793) em *Répertoire du Théâtre Républicain...* [reimp. da colecção de Lunel, 1773-1822], 15 vol., t. XV, Paris, 1986, p. 18.

23 Do convencional Courtois, «Rapport au Nom de la Commission Chargée de l'Examen des Papiers Trouvés Chez Robespierre et ses Complices», 16 Nivoso, ano III (5 de Janeiro de 1795), *Le Moniteur*, n.º 150, 13 Pluvioso (18 de Fevereiro), p. 613, col. 2; os itálicos são da nossa lavra.

24 Lequinio, *Les Préjugés Détruits*, Paris, 1792, pp. 144-145; idem em relação aos itálicos.

25 Martv, Ginette; Martv, Georges, *Dichonnaire des Chansons de la Révolution, 1787-1799*, Paris, Tallandier, 1988, p. 187.

26 Cambaceres, «Discours Préliminaire à son Troisième Projet de Code Civil», Messidor, ano IV (Junho ou Julho de 1796), *Le Moniteur*, n.º 340, 10 Frutidor (27 de Agosto), reimp., t. XXVIII, Paris, 1863, p. 403, col. 1.

27 Plutarco, *Vies Parallèles*, trad. e ed. B. Latzarus, t. V, Paris, 1955, p. 204.

28 Lequinio, *Les Préjugés Détruits*, Paris, 1792, p. 144.

29 Saint-Just na Convenção, 11 Germinal, ano II (31 de Março de 1794), *A.P.*, 1.ª série, t. LXXXVII, p. 629 col. 2-630, col. 1.

30 Sieyès, «Délinéaments Politiques» (1774 e 1776), em *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, ed. C. Fauré, J. Guilhaumou e J. Valier, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 227.

31 Gouges, Olympe de, «Les Droits de la Femme» (Setembro de 1791), em *Ecrits Politiques, 1788-1791*, prefácio de O. Blanc, t. I, Paris, 1993, p. 212.

32 Comité de Instrução Pública da Convenção, 11 Floreal, ano II (30 de Abril de 1794), *Procès-Verbaux du Comité d'Instruction Publique de la Convention Nationale* (1.ª ed. J. Guillaume), reed. aum. J. Avoub e M. Grenon, Paris-Montréal, 1997, t. IV, fasc. 1, p. 192, e fasc. 2, p. 735; e *A.P.*, 1.ª série, t. LXXXIX, p. 215, col. 1.

33 Quanto a esta questão, abordada aqui e um pouco mais adiante, que nos seja permitido remeter o leitor ao nosso estudo «Fonction Paternelle et Code Napoléon», *Annales Historiques de la Révolution Française*, vol. 305, 1996/3, pp. 465-475; trad. inglesa por T. Selous em L. Spaas [ed.], *Paternity and Fatherhood: Myths and Realities*, Londres/Nova Iorque, 1998, pp. 27-39; trad. italiana por F. Klitsche da la Grange, em *Behemoth, Trimestrale di Cultura Politica*, vol. 32, 2002/2, pp. 23-28.

34 Sobre a justificação doutrinal do massacre, ver o nosso estudo *Sur les Droits de l'Homme et la Vendée*, Bouère, Dominique Martin Morin, 1995.

35 Carrier na Convenção, 16 do Germinal, ano II (5 de Abril de 1794), *A.P.*, 1.ª série, t. LXXXVIII, p. 204, col. 1.

36 André Morellet a W. Petty, marquês de Lansdowne, 13 de Fevereiro de 1796, em *Lettres d'André Morellet*, 2 vol., Oxford, 1991 e 1994, t. II, p. 217.

37 Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues (1772-1775)*, «Terceiro Diálogo», em *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», t. I, 1959, p. 965.

38 Do vendeano republicano A. Collinet, *Les Sables et la Guerre de Vendée. Manuscrits de Collinet (1788-1804)*, ed. A. Gérard, La Roche-sur-Yon, 2003, p. 362 (Verão de 1795). Sobre este tema essencial do ódio, ver o nosso *Voltaire Méconnu. Aspects Cachés de l'Humanisme des Lumières (1750-1800)*, Bouère, D. M. Morin, 2006.

39 Consultar o nosso estudo «Politique et Droit Privé Après Thermidor», em *La Révolution et l'Ordre Juridique Privé: Rationalité ou Scandale?*, Actas do colóquio de Orléans, Setembro de 1986, Orléans, 1988, pp. 173-184; versão corrigida: «Aux Sources Thermidoriennes du Code civil. Contribution à une Histoire Politique du Droit Privé», em *Droits. Revue Française de Théorie Juridique*, vol. 6, 1987, pp. 107-116.

40 Nesses anos, «conservador», «conservação» e «conservar» são palavras-chave muito fortemente valorizadas.

41 Benjamin Constant a Mme. de Nassau, em 9 de Floreal, ano VI (28 de Abril de 1798), em *Œuvres Complètes, Correspondance Générale*, ed. C. P. Courtney, t. III (1795-1799) Tübingen, 2003, p. 331.

42 Bigot-Préameneu no Conselho de Estado, sobre as hipotecas, 12 Pluvioso, ano XII (2 de Fevereiro de 1804). *A. P.*, 2.ª série, t. VIII, p. 106, col. 1. Os itálicos são nossos.

43 Cambacérès na Convenção, sobre o segundo projecto do Código Civil, 23 Frutidor, ano II (9 de Setembro de 1794), em Fenet, Pierre-Antoine (ed.), *Recueil des Travaux Préparatoires du Code civil*, 15 vol, Paris, 1827, t. I, p. 108.

44 Bigot-Préameneu no Conselho de Estado, 12 Pluvioso, ano XII (2 de Fevereiro de 1804), A.P., 2.ª série, t. VIII, p. 95, col. 2.

45 Cornet no Conselho dos Anciãos, 6 de Messidor, ano VI (24 de Junho de 1798), *Le Moniteur*, 9 Messidor (27 de Junho), p. 1119, col. 3.

46 Bigot-Préameneu no Corpo Legislativo, e Floreal, ano XI (22 de Abril de 1803), *A.P.*, 2.ª série, t. IV, p. 719, col. 2

47 Comunicação da Convenção ao povo francês, 18 de Vindemiário, ano III (9 de Outubro de 1794), *A. P.*, 1.ª série, t. IC, p. 32, col. 1. Esta comunicação é «repetidamente interrompida pelos mais vivos aplausos, e adoptada unanimemente por um movimento simultâneo» (p. 30, col. 2).

48 Revelliere-Lepeaux, *Réflexions sur le Culte, sur les Cérémonies Civiques et sur les Fêtes Nationales* (discurso pronunciado no Instituto em 15 de Floreal, ano V [4 de Maio de 1797]), Paris, ano V (1797), respectivamente pp. 25 e 23-24.

49 *Manuscrits de Collinet*, p. 288, verão de 1795.

50 Para as referências, consultar o nosso artigo «Fondements Politiques du Code Napoléon», pp. 257-258.

51 Bonaparte, Napoleão, *Correspondance Générale* publicada pela Fundação Napoleão, 12 vol. previstos, 2 vol. publicados, t. I *Les Apprentissages, 1784-1797*, Paris, 2004, pp. 233-272, *passim*. Sem que se conheça o dossiê em detalhe, ambos esperam a abolição relativamente aos seus assuntos patrimoniais na Córsega.

52 Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène (1823)*, Paris, Éd. du Seuil, 1968, p. 184, col. 2, considerações de 27 de Março de 1816.

53 Fenet, P.-A., *Recueil des Travaux Préparatoires du Code Civil*, t. I, p. 331.

54 Staël, Mme. de, *Des Circonstances Actuelles qui Peuvent Terminer la Révolution et des Principes qui Doivent Fonder la République en France* (1798), ed. L. Omacini, Paris/Genebra, 1979, p. 285.

55 Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France* (1797), Bruxelas, 1988, p. 95.

56 Ver a nossa *Mythologie du Code Napoléon*..., pp. 159-163.

57 Cambaceres, *Mémoires Inédits. Eclaircissements Publiés par Cambacérès sur les Principaux Evénements de sa Vie Politique* (c. 1820), 2 vol., Laurence Chatel de Brancion (ed.), Paris, Perrin, 1999, t. I, p. 379.

58 [De Douai], Merlin, «Mémoires sur la Nécessité d'un Code Universel et Uniforme Pour Toute la République Française, Lu à la Séance de la 2ª Classe de l'Institut National», de 27 de Germinal, ano VIII (17 de Abril de 1800), em *Additions au Tome 1er (Antérieur à l'an X), au Tome II-An X et au Tome III-An XI du Journal de Jurisprudence de la Cour de Cassation*, Paris, s.d., col. 240-241.

59 Tronchet, «Consultations et Mémoires», t. XX, Bibliothèque de la Cour de Cassation, ms. n.º 285, consulta n.º 2020, datada de 28 de Nivoso, ano VII (17 de Janeiro de 1799).

60 *Rapport Fait par Brichet (...) sur une Question que Résulte des Dispositions des Coutumes des Ci-Devant Pays du Maine-et-d'Anjou, Depuis le Brûlement des Titres Feudaux; Pour Distinguer les Territoires qui Sont Soumis à ces Coutumes, Relativement aux Servitudes Rurales* (29 de Prairial, ano VII [17 de Junho de 1799]), 7 p. in-8º, Paris, Messidor, ano VII (Junho ou Julho de 1799).

XVI
A DIVISÃO REVOLUCIONÁRIA DO TERRITÓRIO, ENTRE UTOPIA E TECNOCRACIA

1 Thouret, Jacques-Guillaume, em *Archives Parlementaires* (doravante *A.P.*), t. IX, pp. 654-655. Sobre este autor, cujo papel na organização constitucional foi durante muito tempo subestimado em benefício de um Sieyès, reportar-nos-emos à bela tese de Philippe Jourdan, *Les Idées Constitutionnelles de Jacques-Guillaume Thouret (1746-1794)*, tese de doutoramento, Caen, 2006.

2 Mesmo se, como escreve Maistre nas suas *Considérations sur la France*, ela está muitas vezes presente por detrás das motivações apresentadas: «Se nos dizem, por exemplo, escreve o saboiano: "Eu aderi de boa-fé à Revolução Francesa, por um amor puro da liberdade e da minha pátria; acreditei, na minha alma e na minha consciência, que ela traria a reforma dos abusos e a felicidade pública", nós não temos nada a responder. Mas o olhar para quem todos os corações são diáfanos, vê a fibra culposa; descobre, numa zanga ridícula, numa pequena beliscadura do orgulho, numa paixão baixa ou criminosa, o primeiro móbil destas resoluções que se quereria ilustrar aos olhos dos homens; e para ele a mentira da hipocrisia enxertada na traição é mais um crime» (Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France* [1797], Genebra, Slatkine, 1980, p. 72).

3 Circunscrição financeira da França anterior a 1789, à cabeça da qual se encontrava um intendente (N.T.).

4 Tribunal que julga em nome e sob a presidência de um bailio (N.T.).

5 Thouret, J.-G., *A.P.*, t. IX, p. 202.

6 Reportar-nos-emos, por exemplo, à análise feita por Sylvain Soleil, «L'Ancien Régime, Centralisateur ou Respectueux des Libertés?», em Boutin, Christophe; Rouvillois, Frédéric (dir.), *Décentraliser en France. Idéologies, Histoire et Prospective*, Paris, F.-X. de Guibert, 2003, pp. 13-33.

7 «Aliás, acrescenta ele ainda, existe uma confusão de divisões muito embaraçosa, já que não há um único tipo de poder ou de autoridade que não tenha uma delas em específico» (Thouret, J.-G., *A.P.*, t. IX, p. 655).

8 *Ibid.*

9 Thouret, J.-G., *A.P.*, t. IX, p. 656. No mesmo sentido, ver a intervenção do duque de La Rochefoucauld, *A.P.*, t. IX, p. 688.

10 Thouret, J.-G., *A.P.*, t. IX, p. 656.

11 Mirabeau, *A.P.*, t. IX, p. 659.

12 Ver *A.P.*, t. XI, p. 203.

13 O Comité de constituição é, ao tempo, composto por Thouret, pelo abade Sieyès, Target, pelo bispo de Autun, por Démeunier, por Rabaut de Saint-Étienne e por Le Chapelier.

14 Sieyès, *Quelques Idées de Constitution Applicables à la Ville de Paris*, Versalhes, Baudouin, 1789, p. 5.

15 Thouret, J.-G., *A.P.*, t. IX, p. 203.

16 Mirabeau, *A.P.*, t. IX, p. 660.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, p. 662.

20 Thouret, J.-G., *A.P.*, t. IX, p. 724.

21 *Ibid.*, p. 655.

22 *Ibid.*, p. 656.

23 *Ibid.*, p. 657.

24 Uma lei que, para Michel Verpeaux, derrogou de facto todos os textos anteriores relativos à organização territorial da França, CE, 9 de Novembro de 1984, *Association Bretagne-Europe*, p. 354, D 1986, p. 318.

25 Burke, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France* (1790), Paris, Hachette, Col. «Pluriel», 1989, p. 252.

26 Chauvin, Francis, *Administration de l'État*, Paris, Dalloz, 1991, p. 75.

XVII
REVOLUÇÃO, METEREOLOGIA SUBSISTÊNCIAS 1787-1789

1 Vasak-Chauvet, Anne, «L'*Orage du 13 Juillet 1788*», *Le Débat*, n.º 76, Maio-Agosto de 2004.

2 Ver *Population*, Novembro de 1975, número especial.

3 Expressão usada especificamente em agricultura e que significa queima das culturas pela acção do sol (N.T.).

4 *Minot*: expressão popular com origem na antiga medida de capacidade equivalente a metade de uma mina ou meia fanga (N.T.).

5 Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Histoire du Climat Depuis l'An Mil*, Paris, Flammarion, 1992, t. II, p. 166 s.

6 *Ibid.*, pp. 164-165 e p. 171.

7 Dettwiller, Jacques, *La Météorologie*, 6.ª série, Maio de 1981, p. 197.

8 Ver o estudo de Georges Frêche sobre as colheitas da diocese de Toulouse.

9 Freche, G., *Prix*, Apêndice 21, pp. 134-138.

10 Localidades na África do Norte. Termo popular e pejorativo que significa localidade isolada, com poucos recursos (N.T.).

XVIII
A ICONOGRAFIA CONTRA-REVOLUCIONÁRIA

1 Langlois, Claude, *La Caricature Contre-Révolutionnaire*, Paris, Presses du CNRS, 1988, p. 189.

2 Ver Wright, Beth S., *Painting and History During the French Restoration: Abandoned by the Past*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

3 Ver Trapp, Frank Anderson, «The Restoration View of the Revolution of 1789», em Levitine, George (dir.), *Culture and Revolution. Cultural Ramifications of the French Revolution*, Universidade de Maryland, College Park, 1989.

4 Ver Chaudonneret, Marie-Claude, «Le Mythe de la Révolution», em Bordes, Philippe; Michel, Régis (dir.), *Aux Armes et Aux Arts! Les Arts de la Révolution (1789-1799)*, Adam Biro, 1988.

5 Ver Bottineau, Josette, «Les Portraits des Généraux Vendéens, Commande et Critique, Diffusion et Destin», *Gazette des Beaux-Arts*, Maio-Junho de 1975.

6 Inauguração da estátua do general Cathelineau, em Pin-en-Mauges, departamento de Maine-et-Loire, em 9 de Agosto de 1827, Angers, Mame aîné, 1827.

7 Meckel, Cláudia, «Sketch Design for Presentation Sword», em Schinkel, Karl Friedrich, *A Universal Man*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1991, pp. 106-107.

8 *Actualités du Musée de la Révolution Française. Saison 2006*, Património departamental de Vizille, p. 11.

9 Ulbach, Louis, «Paul Delaroche», *Revue de Paris*, t. XXXVI, 1 de Abril de 1857, pp. 354-357.

10 Ver Martin, Jean-Clément, *Blancs et Bleus dans la Vendée Déchirée*, Paris, Gallimard, 1986.

11 Assim eram chamados os partidários da realeza durante a Revolução Francesa (N.T.).

12 Designação atribuída aos distribuidores de jornais monárquicos no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial (N.T.).

13 Ver Garcia, Jean-Claude; Treuttel, Jean-Jacques; Treuttel, Jérôme, «Monuments Contre-Révolutionnaires en Vendée (1815-1832)», *La République, Monuments Historiques*, n.º 144, Abril-Maio de 1986.

14 Ver Laligant, Abbé P., *Montmartre. La Mosaïque de la Voûte du Chœur*, Paris, Imprimerie des Orphelins-apprentis d'Auteuil, 1923.

15 Ver Martin, Jean-Clément, *La Vendée de la Mémoire* (1800-1980), Paris, Éd. du Seuil, 1989.

16 Ver Le Goff, Guy; Martin, Jean-Clément (dir.), *Vitrail et Guerre de Vendée*, Associação Para o Desenvolvimento do Inventário Geral das Regiões do Loire, 1994.

XIX
BONAPARTE E A REVOLUÇÃO FRANCESA

1 «Bonaparte (Napoléon)», *Larousse du XIXe Siècle*,

2 Attali, Jacques, *Une Brève Histoire de l'Avenir*, Paris, Fayard, 2006.

3 Rousseau, *Du Contrat Social*, em *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, t. III, p. 391.

4 Napoleon, *Oeuvres Littéraires et Écrits Militaires*, 3 vol., ed. estabelecida e pref. Jean Tulard, Paris, Bibliothèque des Introuvables, 2001, t. I, p. 45.

5 *Ibid.*, p. 213.

6 *Le Moniteur*, 30 de Novembro de 1789.

7 Citado em Tulard, J., *Napoléon. Les Grands Moments d'un Destin*, Paris, Fayard, 2006, p. 33.

8 Lacroix, Désiré, *Mémoires de M. de Bourrienne*, Paris, Garnier Frères, 1899, t. I, p. 33.

9 Numerosas reedições.

10 *Correspondance Générale de Napoléon*, éd. Fondation Napoléon, 12 vol. previstos, 4 vol. publicados, Paris, Fayard, t. I, 2004, n.º 232.

11 Babovismo: doutrina de Babeuf e dos seus discípulos – «babovistas» – que visava instaurar uma espécie de comunismo igualitário (N.T.).

12 Jovens da burguesia rica que participaram, depois do Termidor, na reacção contra o Terror (N.T.).

13 Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, 2 vol., éd. Dunan, Paris, Flammarion, t. I, p. 818.

14 *Correspondance de Napoléon Ier*, t. III, 1859, n.º 2010.

15 Citado em Ollivier, Albert, *Le Dix-huit Brumaire*, Paris, Gallimard, 1959, p. 71.

16 Declaração relatada pelo doutor O'Meara, *Napoléon en Exil* (várias reedições).

17 Artigo primeiro da Constituição.

18 *Correspondance de Napoléon Ier*, t. VI, 1861, n.º 4422.

19 Artigo primeiro da Constituição.

20 O juramento encontra-se na acta da sagração (1805), p. 58.

21 Citado em Pillard, Guy-Édouard, *Fontanes, Prince de l'Esprit, 1757-1821*, Maulévrier, Éd. Hérault, 1990, p. 191.

22 Frase atribuída a Napoleão.

23 Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, t. I, p. 496.

24 Damas-Hinard, «Révolution», *Dictionnaire Napoléon*, Paris, Plon, 1854.

25 *Ibid.*

XX
A HERANÇA DO TERRORNO SÉCULO XIX

1 Celine, Louis-Ferdinand, *Lettres à Marie Canavaggia*, Tusson, Éd. du Lérot, 1995, p. 31.

2 Ver a minha nota de recensão do *Staline* de Simon Sebag Montefiore em *Commentaire*, n.º 115, Outono de 2006, p. 837.

3 Ver a minha nota de recensão do *Mao* de Jung Chang e Jon Halliday em *2050, La Revue de la Fondation Pour l'Innovation Politique*, n.º 3, Janeiro de 2007, p. 137.

4 Citado em Crapez, Marc, *Défense du Bon Sens ou la Controverse du Sens Commun*, Mónaco, Éd. du Rocher, 2004, p. 87 (Prémio Fondation Pouchard da Academia das Ciências Morais e Políticas).

5 As três Gloriosas Jornadas da Revolução de Julho. Esta revolução favoreceu um novo regime, a Monarquia de Julho, que sucedeu à Segunda Restauração, e decorreu durante três dias, 27, 28 e 29 de Julho de 1830, conhecidos por «Les Trois Glorieuses» (Journées) (N.T.).

6 Para as referências, ver o nosso livro *La Gauche Réactionnaire. Mythes de la Plèbe et de la Race dans le Sillage des Lumières*, prefácio de Pierre-André Taguieff, Paris, Berg International, 1997.

7 Parte antiga da cidade de Paris (N.T.).

8 Kadare, Ismaïl, *Le Dossier Kadaré Suivi de La Vérité des Souterrains*, Odile Jacob, 2006, p. 153.

9 Ver Richter, Eugène, *Ou Mène le Socialisme. Journal d'un Ouvrier*, prefácio de Paul Leroy-Beaulieu, Le Soudier, 1891.

10 Partidário do *Boulangisme*, movimento político reunindo, à volta do general Boulanger (1885-1889), opositores do regime (N.T.).

11 Citado em Jelen, Christian, *L'Aveuglement. Les Socialistes et la Naissance du Mythe Soviétique*, Flammarion, 1984, p. 229.

12 Wagner, Charles, *Une Alliance Contre l'Esprit Sectaire*, Comité de Défense et de Progrès Social, 1898, p. 10.

13 Beaulieu, Anatole Leroy, *La Patrie Française et l'Internationalisme*, Comité de Défense et de Progrès Social, 1897, p. 10.

14 Citado em Weber, Eugène, *L'Action Française*, Stock, 1964, p. 39.

15 Verdes-Leroux, Jeannine, *La Foi des Vaincus. Les «Révolutionnaires» Français, de 1945 à 2005*, Fayard, 2005, p. 220.

XXI
AS INCIDÊNCIAS DA REVOLUÇÃO FRANCESA UM REQUISITÓRIO[1]

1 A consultar: Chastenet, Jacques, *Une Époque de Contestation: La Monarchie Bourgeoise (1830-1848)*, Paris, Perrin, 1976; Chaudonneret, Marie-Claude, *L'État et les Artistes. De la Restauration à la Monarchie de Juillet (1815-1833)*, Paris, Flammarion, 1999; La Gorce, Pierre de, *La Restauration*, Paris, Plon, *1928*; Madelin, Louis, *Le Consulat et l'Empire*, Paris, Hachette, 1933; Sedillot, René, *Survol de l'Histoire de France*, Paris, Arthème Fayard, 1955; Tulard, Jean (dir.), *Dictionnaire du Second Empire*, Paris, Fayard, 1995.

2 Citado em Maurras, Charles, *Dictionnaire Politique et Critique*, Paris, Editons Arthème Fayard et c^e^, 1933, t. IV, Notice sur Ernest Renan, p. 385.

3 Laffont-Bompiani, *Dictionnaire des Auteurs de Tous les Temps et de Tous les Pays*, Paris, Robert Laffont, 1983, t. IV, Notice sur Stendhal, p. 385.

4 Bainville, Jacques, *Histoire de France*, Paris, Arthème Fayard, 1924, pp. 438-439.

5 *Ibid.*, p. 443.

6 Lever, Évelyne, *Louis XVIII*, Paris, Fayard, 1988, p. 531.

7 Dumont, Georges-Henri, *Histoire de la Belgique*, Paris, Hachette, 1977, p. 377.

8 *Ibid.*

9 Broglie, Gabriel de, *Le XIXe Siècle, l'Éclat et le Déclin de la France*, Paris, Perrin, 1995, p. 71.

10 *Ibid.*, p. 88.

11 *Ibid.*, p. 73.

12 Amouroux, Henri, *Trois Fins de Règne*, Paris, Lattès, 2007, p. 9.

XXII
DA REVOLUÇÃO FRANCESA À REVOLUÇÃO DE OUTUBRO

1 Seguidores de Louis Auguste Blanqui (1798-1854), socialista e revolucionário francês, que foi um dos chefes da Revolução de 1848 (N.T.).

2 Ver Kondratieva, Tamara, *Bolcheviks et Jacobins. Itinéraire des Analogies*, Paris, Payot, 1989, p. 43 s.

3 Trotski, Léon, *Rapport de la Délégation Sibérienne*, Paris, Spartacus, 1970, p. 72.

4 *Ibid.*, p. 84-85.

5 Jaurès, Jean, *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, Paris, t. VIII, 1924, p. 352.

6 Lenine, *Les Bolcheviks Garderont-ils le Pouvoir?*, em *Œuvres*, Paris-Moscovo, Edições Sociais-Edições em Línguas Estrangeiras, t. XXVI, 1959, p. 104.

7 Citado em Werth, Nicolas, «Un État Contre son Peuple», em Courtois, Stéphane *ed all.*, *Le Livre Noir du Communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 113.

8 Ver Dupaquier, Jacques, «Le Procès Carrier» e Martin, Jean-Clément, «Le Procès Carrier, Un Procès Politique?», em Le Roy Ladurie, Emmanuel (dir.) *Les Grands Procès Politiques. Une Pédagogie Collective*, Mónaco, Ed. Du ROCHER, col. «Démocratie ou totalitarisme», 2002, pp. 55-66 e pp. 67-80.

9 Ver Babeuf, Gracchus, *La Guerre de la Vendée et le Système de Dépopulation* (1794), Paris, intr. Reynald Secher e Jean-Joel Brégeon, Tallandier, 1987.

10 Ver Courtois, Stéphane, «Le "Rapport Secret" de Khruchtchev», *Communisme*, n.º 88-89, 4º trimestre de 2006/1.º trimestre de 2007, pp. 43-60.

XXIII
OS JUDEUS E A REVOLUÇÃO FRANCESA

1 No original «*intelligence*» (N.T.).

2 Ver Popper, Karl, *La Société Ouverte et Ses Ennemis* (1945), Paris, Éd. du Seuil, 1979.

3 *Carnets de P. J. Proudhon*, 2 vol. publicados, ed. P. Haubtmann, Paris, Rivière, 1961, t. II, p. 337.

4 Baudelaire, Charles, *Mon Coeur Mis à Nu*, em *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», t. II, p. 1300.

5 Hertzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1968.

6 Ver Freud, Sigmund, *Moïse et le Monothéisme*, 1939.

XXIV
«LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE» OU A IMPOSSIBILIDADE DE SER FILHO

1 52.ª Conferência de Quaresma em Notre-Dame de Paris em 1848.

2 Limitaremos este estudo à maneira de ser filho em política e não trataremos da maneira de ser filha. Antes de mais, porque a própria Revolução Francesa pouco se preocupou com elas. Durante a maior parte da história revolucionária e republicana, as mulheres, tal como os pobres, não votavam, uma vez que não pagavam impostos e que era anormal participar na votação de um orçamento para o qual não se tinha contribuído. O voto feminino foi adquirido em consequência do seu empenhamento social e público. Achamos que esta maneira de considerar as mulheres na política, unicamente sob a forma da igualdade fiscal, é muito pobre, e que elas merecem um outro tratamento. Seria, para isso, necessário aprofundar a relação entre filiação Pai-Filho e revelação desta filiação pela mulher (ver a obra de Lefebvre, Philippe; Montalembert, Viviane de, *Un Homme, Une Femme et Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 2007).

3 O povo, aqui, não designa o povo hebreu mas toda a humanidade.

4 A última grande teologia política, a teologia da libertação, viu na saída do Egipto o acto divino da fundação do político, mas fazendo deslizar a preferência divina dos judeus para os oprimidos, ela falha a compreensão da fidelidade divina na história. Os oprimidos são chamados a deixarem de o ser enquanto os judeus são chamados a continuar judeus. As marcas da fidelidade ao acontecimento já não são as mesmas.

5 Herzl, Théodore, *L'État Juif*, 1896, Paris, La Découverte, 2003.

6 Ver as obras de Bauman, Zygmunt, *Modernité et Holocauste*, Londres, Polity Press, 1989, reed. Paris, La Fabrique, 2002; Rubins-

tein, Richard L., *La Perfidie de l'Histoire*, Paris, Éd. du Cerf/Les Provinciales, 2005; Milner, Jean-Claude, *Les Penchants Criminels de l'Europe Démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2003; Hadjadj, Fabrice, *L'Élection*, Saint-Victor-de-Morestel, Les Provinciales, 2004.

7 A diferença entre filiação e genealogia é fundamental porque a filiação constitui esse movimento dos pais para os filhos tal como é descrito pelo evangelista Lucas: «[João Baptista] irá diante [do Senhor] com o espírito e o poder de Elias, a fim de reconduzir os corações dos pais a seus filhos» (Lc 1, 17), enquanto que a genealogia é o movimento dos filhos à procura dos pais, movimento ligado ao fenómeno geracional. Para compreender esta diferença fundamental, é necessário ler as obras de Aharon Appelfeld, especialmente *L'Amour Soudain* (Paris, Éd. de l'Olivier, 2004) onde a mesa está preparada para os vivos e para os mortos.

8 A primeira democracia ateniense tinha alguma coisa desta fragilidade, deste aleatório, pelo lugar, central, que ela atribuía à tiragem à sorte na distribuição dos cargos governamentais. Exercer o poder em Atenas porque tinha sido tirado à sorte era considerado como a razão mais justa, mais elevada e mais legítima. Este acaso, este lugar político escolhido à sorte, é o sinal essencial do não-domínio para escapar ao totalitarismo. A democracia actual engana-se ao pensar que ela pode reduzir-se às eleições. A eleição não pode ser senão o *modus operandi* de uma escolha que pertence a outros, a um outro que não somos nós (ver os comentários de Rancière, Jacques, *La Haine de la Démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, e de Milner, J.-Cl., *Les Penchants Criminels de l'Europe Démocratique* sobre esta função da tiragem à sorte na primeira democracia).

9 Ver Concílio Vaticano II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, 1965.

10 Beauvoir, Simone de, *Pour une Morale de l'Ambiguité*, Paris, Gallimard, 1947, p. 33.

11 *Ibid.*, p. 35.

12 Platão, *Phaed.*, em Maistre, Joseph de, *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques*, (1809), Lyon, Pélagand, 1880, pp. 26-27.

13 Ibid., pp. 31-32.

14 Recentemente, Jacques Delors chamava à França «o maior cemitério das leis não aplicadas».

15 Sartre, Jean-Paul, «La République du Silence», *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 2.

16 O último limite, o último combate, para o qual somos convocados, é o da ecologia. Já não se trata de defender os que nos estão próximos, mas todo o meio ambiente. Mais do que corpo comum particular, uma universalidade total leva a batermo-nos pela natureza. A ecologia constitui a finalidade do político (no sentido schmittiano do termo em que o político encontra a sua base no binómio amigo/inimigo) a não ser que... os ecologistas que tinham declarado, com um grande e generoso entusiasmo, já não ter inimigos, defrontam-se hoje com terroristas, com aviões kamikazes que não abandonaram o terreno político. A utopia do universal vê-se, uma vez mais, contrariada pela vontade do homem de ser membro de um corpo específico, de ser encarnado.

17 Badiou, Alain, *Saint Paul. La Fondation de l'Universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 14.

18 Gros, Frédéric, *États de Violence*, Paris, Gallimard, 2006, p. 236.

19 Bois, Guy, *La Grande Dépression Médiévale*, Paris, PUF, 2000, p. 105.

20 *Ibid.*

21 «Avoir voix au chapitre» quer dizer ter direito a manifestar a opinião. «Capítulo» significa literalmente assembleia de cónegos presidida pelo bispo. Esta expressão equivale à expressão portuguesa «ter voto na matéria» que não é utilizada no texto porque o autor usa mais adiante a palavra «capítulo» na sua acepção de assembleia universal (N.T.).

22 Kershaw, Ian, *Hitler*, t. I *1889-1936, Hubris*, t. II *1936-1945, Nemesis*, Paris, Flammarion, 2000. O diário de Joseph Goebbels está em vias de ser publicado em francês.

23 Tolkien, John Ronald Reuel, *Le Seigneur des Anneaux* (1954), Paris, Christian Bourgeois, 2001.

XXV
FESTEJAR-SE-Á O TRICENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO?

1 Partidários da comuna de Paris em 1871 (N.T.).

2 Ory, Pascal, «Le Centenaire de la Révolution Française», em Nora, Pierre, (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, t. I, *La République*, Paris, Gallimard, 1997, p. 473.

3 *Libération*, 14 de Julho de 1989.

4 *Ibid.*

5 *Le Monde*, 17 de Julho de 1989.

6 Sondagem Sofres, *Le Figaro Magazine*, 23 de Janeiro de 1988.

7 Furet, François, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 101.

8 Furet, François; Ozouf, Mona, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 156.

9 Secher, Reynald, *La Vendée-Vengé: le Génocide Franco-Français*, Prefácio de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1986 (2.ª ed. Perrin, 2006); Bluche, Frédéric, *Septembre 1792, Logiques d'un Massacre*, Paris, Robert Laffont, 1986; Tulard, Jean; Fayard, Jean-François; Fierro, Alfred, *Histoire et Dictionnaire de la Révolution Française 1789-1799*, Paris, Robert Laffont, col. «Bouquins», 1987; Cobban, Alfred, *Le Sens de la Révolution Française*, 1964, Paris, Julliard, 1984.

10 Julliard, Jacques, *La Faute à Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1985.

11 *Ibid.*, p. 187.

12 Gerard, Alain, *Par Principe d'Humanité*, Paris, Fayard, 1999, p. 468.

13 Gueniffey, Patrice, *La Politique de la Terreur*, Paris, Fayard, 2000, p. 14.

SEGUNDA PARTE
O GÉNIO

I
MALESHERBES ADVOGADO DA TOLERÂNCIA E INVENTOR DOS DIREITOS DO HOMEM

1 *Fermier général*: financeiro que, sob o *Ancien Régime*, arrematava o direito de cobrar o imposto (N.T.).

2 Autor, designadamente, de *Malesherbes, Gentilhomme des Lumières*, Paris, Éd. de Fallois, 1994, Grand Prix da Biografia de História da Academia Francesa.

II
RIVAROL, «O TÁCITO DA REVOLUÇÃO»

1 Gourmont, Rémy de, «Rivarol», em *Promenades Littéraires*, 3.ª série, Paris, Mercure de France, 1909.

2 «O espírito de Rivarol prejudicava o seu talento, a sua palavra e a sua pena» (Chateaubriand, François-René de, *Mémoires d'Outre-Tombe*, parte I, livro IX, cap. VIII).

3 Ver Jünger, Ernst, *Rivarol et Autres Essais*, Paris, Grasset, 1974.

4 Tilly, Alexandre de, *Mémoires Pour Servir à l'Histoire des Mœurs à la Fin du XVIIIe Siècle*, Paris, Mercure de France, 1986, p. 219.

5 *Discours Préliminaire du Nouveau Dictionnaire de la Langue Française*, Hamburgo, Fauche, 1797.

6 Sainte-Beuve, «Rivarol», 27 de Outubro de 1851, em *Causeries du Lundi*, 3.ª ed., Paris, Garnier Frères, s.d., t. V, pp. 62-84.

7 «De la Vie et des Poèmes de Dante», nota introdutória ao *Enfer* de Dante, tradução de Rivarol, reeditada pela Librairie de la Bibliothèque nationale, Paris, 1867, pp. 19-42.

8 «Sur les Ouvrages de M. de Florian (1788)», publicado em 1797, em Hamburgo, em *Le Spectateur du Nord*.

9 «Lettre à M. Necker, Paris», 1788, em *Les Plus Belles Pages de Rivarol*, Paris, Mercure de France, 1963, p. 215.

10 «Reflexions et Maximes», em *Les Plus Belles Pages de Rivarol*, p. 33.

11 *Journal Politique National*, n.º 13, «*Avertissement*».

12 *Journal Politique National*, n.º 8.

13 *Journal Politique National*, n.º 11.

14 «Lettre à l'Auteur du Journal», *Journal Politique National*, n.º 6.

15 *Maximes et Pensées*, Paris, Éd. A. Silvaire, 1960, p. 108.

16 *Journal Politique National*, n.º 11.

17 *Premier Mémoire à M. de La Porte*, 25 de Abril de 1791, em *Les Plus Belles Pages de Rivarol*, p. 209.

18 *Journal Politique National*, n.º 12.

19 Publicada por Peltier no seu último *Tableau de Paris*, 1792.

20 Fragmentos destes dois textos foram compilados pelo abade Sabatier de Castres, que os publicou sob o seu nome: *De la Souveraineté: Connaissance des Vrais Principes du Gouvernement des Peuples*, Altona, 1805.

21 *Discours Préliminaire du Nouveau Dictionnaire de la Langue Française*, Hamburgo, Fauche, 1797.

22 «Rivaroliana», em *Les Plus Belles Pages de Rivarol*, p. 277.

23 *Journal Politique National*, n.º 14, 26 de Agosto de 1789, a propósito do assassinato de Foulon e de Bertier.

24 *Ibid.*

25 Extracto do *Discours Préliminaire* publicado sob o título *De la Philosophie Moderne*, Hamburgo, 1799, p. 13.

26 Gourmont, Rémy de, «Rivarol», em *Promenades Littéraires*, 3.ª série, Paris, Mercure de France, 1909.

27 *Journal Politique National*, n.º 20.

28 *Journal Politique National*, n.º 17.

29 *Journal Politique National*, n.º 23.

30 «Resumé» da jornada de 5 de Outubro de 1789, *Journal Politique National*, 2.ª série, n.º 3.

31 *Portrait du Duc d'Orléans et de Mme. de G.*[Mme. de Genlis], 1793, em *Œuvres Complètes*, Paris, 1808, t. V.

32 *Journal Politique National*, n.º 14.

33 *Journal Politique National*, n.º 22.

34 *Ibid.*

35 *Maximes et Pensées*, p. 131.

36 *Journal Politique National*, n.º 14.

37 «Seconde Lettre à l'Auteur du Journal», *Journal Politique National*, n.º 6.

38 *Journal Politique National*, n.º 14.

39 *Journal Politique National*, n.º 21.

40 *Ibid.*

41 *Journal Politique National*, n.º 16. «Lettre de l'Abbé Sabatier de Castres», datada de Bruxelas.

42 *Journal Politique National*, n.º 16.

43 *Journal Politique National*, n.º 19.

44 *De la Philosophie Moderne*, p. 3-5.

45 *Journal Politique National*, n.º 23.

46 *Journal Politique National*, n.º 13

47 *Réflexions et Maximes*, em Les *Plus Belles Pages de Rivarol*, p. 36.

48 *Maximes et Pensées*, p. 146.

III
JOSEPH DE MAISTRE

1 As referências à obra de Maistre remeterão, salvo alguma excepção, para a edição das suas *Oeuvres Complètes (O.C.)*, 14 vol., Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1886, reimp. em fac-simile, Genebra, Slatkine Reprints, 1979.

2 Ver designadamente Barthelet, Philippe (dir.), *Joseph de Maistre*, Lausana, L'Âge de l'Homme, col. «Dossier H», 2005; Compagnon, Antoine, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005; Pranchere, Jean-Yves, *L'Autorité Contre les Lumières. La Philosophie de Joseph de Maistre*, Genebra, Droz, 2004.

3 Carta de 21 de Janeiro de 1791 ao conde Henri Costa de Beauregard, em *O.C.*, t. IX, p. 11.

4 *Ibid.* O liberalismo de Burke não é incompatível com os princípios conservadores, que explicam a sua hostilidade para com a Revolução. Como político pragmático, partidário do direito natural, o pensador irlandês, que acredita numa sabedoria fundada sobre a experiência, respeita as tradições ancestrais, nas quais vê «uma compilação da razão de todos os séculos» (*Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, col. «Pluriel», 1989, p. 121). À soberania popular e à declaração dos direitos universais, essas quimeras que levam ao despotismo, opõe uma concepção da liberdade civil reconhecendo ao povo direitos relativos, específicos para cada nação, que não legitimam por essa razão a reivindicação de «uma parte de poder e de autoridade na condução dos assuntos do Estado» (*ibid.*, p. 75).

5 *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, Carta 4, em *O.C.*, t. VII, p. 18.

6 *Ibid.*, Carta 3, p. 151.

7 *Ibid.*, Carta 4, p. 225.
8 *Ibid.*, Carta 3, p. 154.
9 *Ibid.*, Carta 4, p. 206.
10 Burke, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, p. 250.
11 *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, Carta 3, pp. 132-133.
12 Esta Carta 5 foi editada por Jean-Louis Darcel, na *Revue des Etudes Maistriennes*, n.º 1978, pp. 7-89.
13 Nos seus *Essais sur la Noblesse*, publicados em 1732, Boulainvilliers desenvolveu a tese «germanista» segundo a qual a origem do poder aristocrático em França resultava da conquista franca.
14 *Etude sur la Souveraineté*, em *O.C.*, t. I, p. 312.
15 Citado em Jean-Louis Darcel, Introdução da sua edição das *Considérations sur la France*, Genebra, Slatkine, 1980, pp. 31-33.
16 *Considérations sur la France*, cap. II, em *O.C.*, t. I, p. 8.
17 *Ibid.*, pp. 24-25.
18 *Du Pape*, Discours Préliminaire (§ 2), em *O.C.*, t. II, p. XXIV.
19 *Ibid.*, p. XXVI.
20 *Considérations sur la France*, cap. II, em *O.C.*, t. I, p. 25.
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*, p. 8.
23 *Ibid.*
24 *Bienfaits de la Révolution Française*, em *O.C.*, t. VII, p. 492.
25 *Considérations sur la France*, cap. IV, em *O.C.*, t. I, p. 53.
26 Carta de 2 de Outubro de 1809 ao conde de ***, em O.C., t. XI, p. 322.
27 *Considérations sur la France*, cap. 5, em *O.C.*, t. I, p. 55.
28 *Ibid.*, cap. IV, p. 52.
29 *Ibid.*, cap. II, p. 16.
30 *Ibid.*, cap. II, p. 18.
31 *Ibid.*, cap. I, p. 7.
32 Carta de 22 de Maio de 1814 ao conde de Blacas, em *O.C.*, t. XII, p. 434.
33 Carta de 14 (26) de Fevereiro de 1808 ao cavaleiro de Rossi, em *O.C.*, t. XI. P. 67.
34 Carta de 16 (28) de Maio de 1816 ao conde de Vallaise, em *O. C.*, t. XIII, p. 342.
35 Carta de 5 de Setembro de 1818 ao cavaleiro d'Olry, em *O. C.*, t. XIV, p. 149.
36 *Ibid.*
37 *Extrait d'une Conversation Entre J. de Maistre et M. Ch. de Lavau*, em *O. C.*, t. XIV, p. 286.
38 Carta de 25 de Abril (7 de Maio) de 1814 a Mme. de Constantin, em *O. C.*, t. XII, p. 424.
39 *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, Carta 1, p. 107.
40 Carta de 9 (21) de Março de 1807 ao cavaleiro de Rossi, em *O. C.*, t. X, p. 325.
41 *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, Carta 5, p. 69. Este trecho será retomado nas *Considérations sur la France*, cap. VI, em O. C., t. I, p. 74.
42 *Eclaircissement sur les Sacrifices*, cap. II, em *O. C.*, t. V, p. 325.
43 *Ibid.*, p. 324.
44 *Bienfaits de la Révolution Française*, em *O. C.*, t. VII, p. 454.
45 *Lettres d'un Royaliste Savoisien*, Carta 3, p. 133.
46 George Steiner, *Dans le Château de Barbe-Bleue, Notes Pour une Redéfinition de la Culture* (1971), trad. Francesa de Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard, Col. «Folio essais», 1973, p. 93.
47 *Ibid.*
48 *Ibid.*, p. 94.
49 *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 5.º Encontro, em *O.C.*, t. IV, pp. 278-279.

IV

VERDADEIRA LUZ E FALSAS LUZES LOUIS DE BONALD, UM PENSADOR DAS BASES 1754-1840

1 Delbos, Victor, *La Philosophie Française*, Paris, Plon 1919.
2 Albert THIBAUDET, *Histoire de la littérature française, de Chateaubriand à Valéry*, Paris, Stock, 1936.
3 Nascido em Millau, (Aveyron) a 2 de Outubro de 1754, quarto e último filho de uma família de antiga nobreza estabelecida nesta cidade desde o século XVI, é educado por sua mãe, que lhe inculca sentimentos de piedade a que nunca renunciará. Depois de um tempo com os mosqueteiros, casa-se e terá sete filhos cujo penúltimo virá a ser cardeal-arcebispo de Lyon.
4 Emigrado na Alemanha em Agosto de 1791, chega a Constança, via Heidelberg, em 7 de Setembro de 1795, e regressa clandestinamente a França na Primavera de 1797. Esconde-se durante dois anos na capital. De 1800 a 1802, escreve três obras, em continuação da *Théorie du Pouvoir: Du Divorce, Essai Analytique sur les Lois Naturelles de l'Ordre Social* e *Législation Primitive Considérée dans les Derniers Temps par les Seules Lumières de la Raison*. Amnistiado em Setembro de 1802, pôde regressar ao seu *château* de Monna, próximo de Millau. Publica em 1804 uma vida de Jesus Cristo. Escreve nos jornais sobre temas variados, recusa convites do Império, mas aceita, em 1810, um lugar de conselheiro da Universidade, cargo que conserva a pedido de Luís XVIII, chamando-o o rei para o seu conselho privado e nomeando-o membro da Academia Francesa. No entanto, dir-lhe-á um dia: «*Sire*, se conservei o hábito de respeitar o poder, há já muito tempo que perdi o de o louvar.» Bonald é eleito deputado de Aveyron na Câmara «introuvable» e mostra-se aí particularmente activo. Será reeleito após a dissolução e torna-se em 1821-1822 vice-presidente da Câmara, depois ministro de Estado e, em Dezembro de 1823, par de França. Em 1827, é nomeado presidente da Comissão de Censura. Muito hostil à Revolução de Julho de 1830, termina toda a vida pública, mas conclui, sem as publicar, as suas reflexões sobre esta revolução. Morre em 23 de Novembro de 1840.
5 Chenot, Bernard, *Rapport à l'Académie des Sciences Morales et Politiques au Sujet des «Réflexions sur la Révolution de Juillet 1830»*, 1981.
6 *Sur les Éloges Historiques de Séguier et de Malesherbes*, Março de 1806.
7 *Législation Primitive Considérée dans les Derniers Temps par les Seules Lumières de la Raison*, t. III. *Traité du Ministère Public*, 1802.

8 Citado em Kermina, Françoise, *Les Dernières Charrettes de la Terreur*, Paris, Perrin, 1987.

9 *Mélanges Littéraires, Politiques et Philosophiques*, 1818.

10 Ver *Législation Primitiv Considérée dans les Derniers Temps par les Seules Lumières de la Raison*, 1802.

11 *Réflexions sur la Révolution de Juillet 1830.*

12 *Théorie du Pouvour Politique et Religieux dans la Société Civile Démontrée par le Raisonnement et par l'Histoire*, 1796.

V
CHATEAUBRIAND: O *ENCHANTEUR* CONTRA OS PANFLETÁRIOS UMA ESTÉTICA DO DESGOSTO

1 Conhece-se *La Mort de Danton*, menos *Napoléon ou les Cent-Jours* (131 personagens) de Christian Dietrich Grabbe, em que o dramaturgo alemão deixa à figura de Jouve, testemunha da Revolução e do Império, o cuidado de concluir a epopeia duplamente inútil... «Zombaria, sátira, ironia e sentido mais profundo», exclamará ele mais tarde!

2 Barthes, Roland, *Prétexte*, Paris, UGE-10/18, 1978, pp. 249-250.

3 Ver Prefácio à *Vie de Rancé*, Paris, UGE, 1965, col. «10/18», últimas linhas.

4 Ver adiante Amélie Lucile, *l'Occitanienne*.

5 Numa nota quotidiana com data de 13 de Agosto de 1977, retomada e publicada em *Tel Quel*, Inverno de 1979; ou *Essais Critiques*, IV, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p. 408.

6 Ver Milner, Jean-Claude, *Le Pas Philosophique de Roland Barthes*, Paris, Verdier, 2003.

7 *Ibid.*, p. 31.

8 *Ibid.*, pp. 30-31.

9 Ver Barthes, R., *La Chambre Claire. Note sur la Photographie*, Paris, Gallimard/Éd. du Seuil/Cahiers du Cinéma, 1980.

10 A última categoria dos *Fragments d'un Discours Amoureux*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

11 «Se eu fosse escritor e estivesse morto, como gostaria que a minha vida se reduzisse, pelos cuidados de um biógrafo amistoso e desenvolto, a alguns detalhes, a alguns gostos, a algumas inflexões.» (R. Barthes, Prefácio de *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 1045)

12 «Le roman familial (...). Ultima estase desta descida: o meu corpo. A linhagem acabou por produzir um ser para nada.» (*Roland Barthes para Roland Barthes*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, Caderno fotográfico)

13 «A língua materna (...). Por que razão tão pouco gosto pelas línguas estrangeiras (...) a língua umbilical.» (*Roland Barthes par Roland Barthes, Oeuvres Completes*, t. III, p. 185)

14 Eric Marty salienta que a mãe falava como o filho escrevia: «Então, ao ouvir a escrita de Barthes na voz da sua mãe (o timbre, a entoação, o ritmo), eu compreendia esta vida "impenetrável" porque sempre já escrita, vida simplificada do interior pelo olhar luminoso e simples da mãe, esse olhar que, espontaneamente, dispunha o caos dos acontecimentos, das coisas, dos encontros, das loucuras, na ordem perfeita da frase barthesiana.» (*Roland Barthes, le métier d'écrire*, Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 58)

15 Maurice Barrès pretendia não ser mais do que uma palavra numa frase que os pais começaram e que os filhos acabarão. A mãe era uma harpia, o pai, antigo aluno de escola central, fumando e relendo Virgílio, enquanto via as suas rosas brotar... infelizmente, as mães educam os seus meninos e Barrès teve de esperar muito tempo para reencontrar a língua paterna e cantar em Anna o perfume das rosas de Saadi, longe do patoá nacionalista.

16 Chateaubriand, François-René de, *Mémoires de ma Vie*, LGF/Livre de Poche Classique, 1993, pp. 142-143.

17 Saint-Robert, Philippe de, «Chateaubriand et l'Occitanienne», comunicação apresentada por ocasião dos XIVes Encontros internacionais francófonos da cidade de Gourdon e da região de Quercy sobre o tema «Parole de femmes, en Méditerranée», em Gourdon, a 28 de Agosto de 2004, e diante da Academia do Languedoque, no Senado, em Paris, em 3 de Dezembro de 2004.

18 Barthes, R., *Oeuvres Completes*, Paris, Éd. du Seuil, 1993-1995, t. III, p. 1286. Por estas palavras se encerra o *corpus* barthesiano, tal como o de Chateaubriand terminava pela recusa em tocar até os cabelos de ouro de Mademoiselle de Villeneuve: «Que pode ela amar em mim? Uma quimera que o tempo vai destruir.»

19 Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. IV.

20 *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. IV.

21 Nesta postura Chateaubriand escapa ainda à corrente romântica que acredita que a vida aventurosa é superior ao críptico das paixões – A Trapa ou quarto do escritor.

22 «Para que serve a literatura? Para que serve dizer *gato amarelo* em vez de *gato perdido*? Chamar à velhice *viajante da noite*?» (Prefácio à *Vie de Rancé*, últimas frases). Talvez o mais belo texto do mundo consagrado à coisa!

23 A fórmula, título de um poema de Brasillach, é de Henry de Montherlant. A sua causa? A familiaridade desenvolvida desde a infância com o mundo romano, a escolha da morte voluntária contra a cerimonia dos adeuses anunciados e o encerramento do «maldito» num pavilhão dos subúrbios guardado por cães. Assunto de *qualto*, sempre... operador antigo ao assalto da desesperança dos Modernos.

24 Prefácio à *Vie de Rancé*, p. 1367.

25 «Nós somos/A triste opacidade dos nossos futuros espectros/Mas o brasão dos lutos esparsos sobre muros vãos» (Mallarmé, Stéphane, *Toast Funèbre*).

26 Com estas palavras, Baudelaire saudou Théophile Gautier, na dedicatória das suas *Fleurs du Mal*.

27 Barrès, M., *Discours de Réception à l'Académie Française*, 17 de Janeiro de 1907, considerações recolhidas sobre o leito de morte de Jean Moréas.

28 Barrès criará *Leurs Figures* anuladas em parte pelas *Les Diverses Familles Spirituelles de la France. Corpus* fechado, o génio da conciliação domina a obra.

VI
BALZAC, CRÍTICA ORGÂNICA DA REVOLUÇÃO FRANCESA

1 Prefácio de *La Comédie Humaine*, 12 vol., Paris., Gallimard, Col. «Bibliothèque de la Pléiade,», 1976-1981.

2 Compagnon, Antoine, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

3 Balzac, *Oeuvres Diverses*, 2 vol., ed. Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1990-1996., t. I.

4 Id., Introdução de *La Comédie Humaine*.

5 Ver Id., Oeuvres diverses, t. I.

6 Id., *Correspondance*, Paris, Gallimard, Col. «Bibliothèque de la Pléiade», 2005, t. I.

7 Id., *Oeuvres Diverses*, t. II.

8 Taillandier, François, *Balzac*, Paris, Gallimard, col. «Folio biographies», 2005.

9 Ver Balzac, «Du Gouvernement Moderne».

10 Courteix, René-Alexandre, *L'Humanitarisme, Hypocrisie de la Société Moderne? La Vision Prémonitoire de Balzac*, Paris, L'Écritoire du Publieur, 2006.

11 Balzac, Prefácio a *Une Fille d'Ève*.

12 Ver Balzac, «Carta Dirigida aos Escritores Franceses do Século XIX», 1834.

13 Taillandier, Fr., *Balzac*.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Balzac, *Oeuvres Diverses*, t. II.

21 Id., *Le Départ*, em *Oeuvres Diverses*, t. II, anotações por Roland Chollet, Christiane e René Guise, pp. 1021-1025.

22 Prefácio a *Une Fille d'Eve*.

VII
DONOSO CORTÉS, OBSERVADOR DA REVOLUÇÃO NA EUROPA

1 Sobre a implantação do liberalismo em Espanha, ver Joseph Pérez, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996, p. 554 s.

2 Pode-se ler a este respeito a sua carta dirigida ao marquês de Raffin, Albéric de Blanche, de 24 de Julho de 1849: «Deus tinha-me preparado um outro instrumento de conversão, mais eficaz e mais poderoso. – Tinha um irmão, que vi viver e morrer, que vivera uma vida de anjo, e que morreu como morreriam os anjos, se os anjos estivessem sujeitos à morte. Desde então, jurei amar e adorar, e eu amo e adoro... ia dizer o que não posso dizer, ia dizer com uma ternura infinita: o Deus do meu irmão» (*Oeuvres de Donoso Cortés*, 3 vol., Paris, ed. Auguste Vaton, 1862, t. I, p. 121).

3 *L'Église et la Révolution*, em *Oeuvres de Donoso Cortés*, t. II, p. 302.

4 *L'Église et la Révolution*, em *Oeuvres de Donoso Cortés*, t. II, p. 302.

5 *Ibid.*, p. 348.

6 *Ibid.*, p. 349.

7 Cortes, D., *La Lettre au Cardinal Fornari*, trad. A. Coyné, Lausana, L'Âge de l'Homme, 1989, p. 81.

8 *Ibid.*, p. 82.

9 *Ibid.*

10 Cortes, D., *Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*, Bouère, D. M. Morin, 1986, p. 253.

11 Cortes, D., *Discours sur la Dictature*, em *Oeuvres de Donoso Cortés*, t. II, p. 318.

12 Citado em Prelot, Marcel; Lescuyer, Philippe, *Histoire des Idées Politiques*, Paris, Dalloz, 1992, p. 460.

13 Cortes, D., *Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*, p. 160.

14 *Ibid.*, p. 237.

15 *Ibid.*, p. 37

16 *Ibid.*, p. 55.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 56.

19 *Ibid.*, p. 78.

20 *Ibid.*, p. 69

21 *Ibid.*, p. 72.

22 *Ibid.*, p. 77.

23 Cortes, D., *Discours sur la Dictature*, p. 334.

24 Graham, John T.; Cortés, Donoso, *Utopian Romanticist and Political Realist*, Colômbia, University of Missouri Press, 1974, p. 224.

25 Cortes, D., *Discours sur la Dictature*, p. 309.

26 *Ibid.*, p. 311.

27 *Ibid.*, p. 334.

28 *Ibid.*, p. 337.

VIII
O SENTIDO METAFÍSICO DA REVOLUÇÃO NA OBRA DO FILÓSOFO ANTOINE BLANC DE SAINT-BONNET
1815-1880

1 Ver Villeneuve, Marcel de La Bigne de, *Un Philosophe et un Sociologue Méconnu, Blanc de Saint-Bonnet*, Paris, Beauchesne, 1949, p. 40. O número é exagerado mas o facto está aí: Blanc de Saint-Bonnet continua pouco conhecido e ausente da maior parte dos manuais de filosofia política.

2 D'Aurevilly, Jules Barbey, *Les Oeuvres et les Hommes*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, t. I, p. 183. Léon Bloy, para quem Blanc de Saint-Bonnet é «uma das eminências intelectuais deste século», faz a mesma observação desencantada: «Faça-se o que se quiser, declara ele, a multidão não lerá por muito tempo as suas obras. As doutrinas do autor encontram-se exactamente em sentido oposto às doutrinas modernas, que sempre combateu, não como se fossem simples erros, mas como se combateria a própria morte. Aliás, não vemos que um qualquer livro tenha jamais podido salvar um povo a caminho da perdição» (citado em Raymond Christoflour, «Blanc de Saint-Bonnet, prophète de la douleur», em *Prophètes du XIXe Siècle*, Paris, Éd. de la Colombe, 1954, p. 96, n. 1).

3 Ver *Grand Dictionnaire Universel du Dix-Neuvième Siècle*, Paris, Larousse, 1866-1877, t. I, p. 793.

4 Saint-Bonnnet, Antoine Blanc de, *La Restauration Française*, Tournai, Casterman, 1872, pp. 5-6.

5 Ver Giguet, A., «Antoine Blanc de Saint-Bonnet, Filósofo Francês (1815-1880), Les Contemporains, 23 de Novembro de 1913, n.º 1102, pp. 3-4. Maton, Gabriel, *Blanc de Saint-Bonnet, Philosophe de l'Unité Spirituelle*, Lyon, Vitte, 1961, pp. 25-33. Ver também o relato que faz o próprio autor deste período em *De l'Unité Spirituelle*, Paris, Langlois, 1845, t. I, p. 732.

6 A este respeito, ver Buche, Joseph, *L'École Mystique de Lyon* (1776-1847), Paris, Félix Alcan, 1935. Este movimento espiritualista e esotérico foi formado por Martinez de Pasqually (1710-1779) depois enxertado na franco-maçonaria, em especial nas lojas lionesas então florescentes nos anos de 1750-1760. O propagandista mais conhecido é o teósofo Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), chamado o «filósofo desconhecido». Apesar dos abalos das transformações políticas, esta corrente transmitiu-se à geração seguinte, designadamente a Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), chefe da escola lionesa. Este último exerceu influência sobre Blanc de Saint-Bonnet, que reconhece Ballanche, num primeiro período, como seu mestre, antes de se afastar dele respeitosamente, numa preocupação de verdade integral (Villeneuve, M. de La Bigne de, *Un Philosophe et un Sociologue Méconnu, Blanc de Saint-Bonnet*, p. 49) e em benefício de Joseph de Maistre que ele cita e comenta frequentemente. O escritor também é fortemente marcado por São Tomás de Aquino, Malebranche e Bossuet (para as fontes, ver Maton, G., *Blanc de Saint-Bonnet, Philosophe de l'Unité Spirituelle*, pp. 281-297).

7 Daí o título da sua obra em três volumes *De l'Unité Spirituelle, ou de la Société et de son But au-delà du Temps*, cuja primeira edição data de 1841.

8 Saint-Bonnet, A. Blanc de, *L'Amour et la Chute*, Lyon, Vitte, 1898, p. 141.

9 Id., *La Douleur*, Le Mans, Le Club du Livre Rare, 1961, pp. XL-XLI.

10 *Ibid.*, p. XLIV.

11 *Ibid.*, p. XLVII.

12 *Ibid.*, p. XXXI.

13 Ibid., P. XXXII. A natalidade baixa (Id., *La Légitimité*, Tournai, Casterman, 1873, pp. 65 e 67-68) e o homem fica desencorajado no «mais nobre dos seus instintos, o da perpetuação e da família» (*ibid.*, p. 245).

14 *La Douleur*, p. XXXV.

15 *Ibid.*, p. XXXI.

16 *La Légitimité*, p. 201.

17 *Ibid.*, p. 315.

18 *Ibid.*, p. 24.

19 *Ibid.*, p. 313.

20 Ibid., p. 83. «A sobreexcitação e a concorrência forçada aumentam ao mesmo tempo a quantidade do trabalho e a da miséria. (...) A vida tornou-se mais difícil (...). Que homem é feliz sob o seu tecto?» (*ibid.*, p. 3).

21 *La Restauration Française*, p. 277.

22 Ver Maton, G., *Blanc de Saint-Bonnet, Philosophe de l'Unité Spirituelle*, p. 289, n. 3.

23 *La Légitimité*, p. 2; Id., *Le Dix-Huitième Siècle*, Tournai, Casterman, 1878, pp. 84-85.

24 «O pauperismo cresce na proporção da indústria» (*La Légitimité*, p. 316).

25 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 84.

26 *La Légitimité*, p. 26.

27 *L'Amour et la Chute*, pp. 20-21.

28 *Ibid.*, p. 319.

29 *La Légitimité*, p. 68, n.º 2.

30 *La Restauration Française*, p. 87.

31 *La Légitimité*, p. 1.

32 *Ibid.*, p. 65.

33 *Ibid.*, p. 23-24.

34 *L'Amour et la Chute*, p. 300, n. 1.

35 *La Légitimité*, não paginado [2].

36 *La Restauration Française*, p. 39.

37 *Ibid.*, p. 258.

38 «Conheçamos o grande canal dos nossos males. Depois, ver-lhe-emos a nascente» (*ibid.*, p. 19).

39 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 98.

40 *Ibid.*, p. 137.

41 *La Légitimité*, p. 216.

42 «Esta revolução não tem como origem este ou aquele acidente; esta ou aquela publicação, nem o estado de coisas momentâneo. É uma das últimas crises dos três séculos que precedem o nosso» (*La Restauration Française*, p. 120).

43 *Ibid.*, p. 87.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, p. 200.

46 Id., *La Raison*, Paris, Baltout, Questroy e Cie, 1866, p. 59.

47 «Negar a ordem sobrenatural, é abolir a razão» (*L'Infaillibilité*, p. 59).

48 *La Raison*, pp. 199-200.

49 «Base real da filosofia: insuficiência do *cogito ergo sum* de Descartes» (*ibid.*, pp. 199-260).

50 *Ibid.*, p. 222.

51 *Ibid.*, pp. 210-211.

52 *Ibid.*, p. 214.

53 *Ibid.*, pp. 225-226.

54 *L'Amour et la Chute*, p. 124.

55 *La Raison*, p. 244.

56 *Ibid.*, p. 243.

57 «O liberalismo é o erro sobre a liberdade» (*Le Dix-Huitième Siècle*, p. 135).

58 *L'Infaillibilité*, p. 262, n. 1.

59 *La Restauration Française*, p. 403.

60 *Ibid.*

61 *L'Infaillibilité*, p. 42.

62 *La Restauration Française*, p. 403.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, pp. 403-404.

65 *L'Infaillibilité*, pp. 262-263.

66 *La Douleur*, p. 71.

67 *Ibid.*

68 Ver *L'Infaillibilité*, p. 263.

69 «O equívoco, com efeito, consiste em confundir o livre arbítrio, que os homens possuem, com a verdadeira liberdade, que todos estão longe de atingir, e que é um poder aberto de fazer o bem» (*Le Dix-Huitième Siècle*, p. 136).

70 *La Légitimité*, pp. 210-211. «Fazer o mal, ceder à inclinação que o livre arbítrio é chamado a combater, de modo algum é um acto livre mas, ao contrário, um acto no qual desaparece a nossa liberdade» (*Le Dix-Huitième Siècle*, p. 137).

71 *La Légitimité*, p. 94.

72 *La Restauration Française*, p. 405.

73 *Ibid.*

74 *La Légitimité, p. 297.*

75 *Ibid.*, p. 633.

76 *Ibid.*, p. 298.

77 *La Restauration Française*, p. 14.

78 Sobre este ponto consultar a comunicação do professor Alain NÉRY: «L'aristocratie Selon Blanc de Saint-Bonnet», *Cahiers des Amis de Guy Augé*, n.º 9, Actas do colóquio universitário de 15 de Maio de 2004, pp. 33-44.

79 *La Légitimité*, p. 91.

80 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 137.

81 «Designam-se por bárbaros os povos que não têm meios para reconhecer o mérito, nem leis para sustentar a justiça, tampouco respeito para manter a distinção, de tal maneira que as individualidades se encontram todas reprimidas debaixo de um nivelamento mortal. Onde a força tem primado sobre o direito, existe barbárie; onde o direito prima sobre a força, há civilização» (*La Légitimité*, p. 654).

82 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 138.

83 *Ibid.*, pp. 44-45. Blanc de Saint-Bonnet emprega indiferentemente os termos «socialismo» e «comunismo».

84 *La Restauration Française*, p. 194.

85 «O comunismo encontra-se em seu pleno direito face ao liberalismo» (*ibid.*, p. 265).

86 *Ibid.*, p. 96.

87 *La Légitimité*, p. 6.

88 «O socialismo (...) decorre (...) do liberalismo» (*ibid.*, p. 76).

89 *La Restauration Française*, p. 18.

90 *Ibid.*, p. 265.

91 *L'Infaillibilité*, p. 233.

92 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 10.

93 A sociedade é «mãe e não filha do homem» (*L'Infaillibilité*, p. 244).

94 *Ibid.*, p. 7.

95 *Ibid.*, p. 37.

96 Ibid., p. 244. François Huguenin considera, por seu lado, que em Blanc de Saint-Bonnet esta «inversão da dialéctica de Rousseau é exagerada, até mesmo caricatural (*Le Conservatisme Impossible*, Paris, La Table Ronde, 2006, p. 126) pelo motivo de que, segundo a teologia cristã, a sociedade não pode reconduzir o homem ao mundo de antes da queda original. Há extrapolação: Blanc de Saint-Bonnet nunca afirmou que a sociedade *reconduz* o homem ao seu estado anterior, mas que o *repara*, o que é diferente. Senão, tendo-o reconduzido, o homem regressaria perfeito e a sociedade já não teria razão de ser. «Apenas podemos admitir para o homem, escreve algures Blanc de Saint-Bonnet, três estados: um estado de *natureza sobrenaturalizada*, ou de justiça original, aquele em que foi criado Adão; um estado de *natureza decaída*, aquele em que todos caímos, em Adão; e um estado de *natureza reparada*, aquele em que o Salvador nos reintegrou» (*L'Amour et la Chute*, p. 202).

97 «Os homens, nos tempos de hoje, quereriam ter começado por serem todos irmãos, vivendo em plena justiça no meio dos bosques. Eles pretendem que os tiranos os arrancaram a este feliz estado de natureza. Por que razão nunca se encontrou um povo que tenha querido manter-se nessa situação? O que são os povos, se por todo o lado bastou um homem para os retirar a todos, uns após outros, da posse dos seus direitos? Seriam portanto esses direitos tão pouco importantes para as suas almas?» (*La Légitimité*, pp. 222-223).

98 «Eu levarei a tese até ao fim: sem a Queda, sem o mal, os vossos sistemas são completamente verdadeiros, mas também na Queda eles tornam-se completamente falsos» (*L'Infaillibilité*, p. 241).

99 *Ibid.*, p. 239.

100 «O facto da Queda enche as nossas tradições; ocupa toda a história. Se queremos explicar a marcha do mundo, designar a sua finalidade, compreender as suas vicissitudes e reencontrarmo-nos a nós mesmos, no meio das nossas dificuldades e das nossas decadências, é este facto que devemos questionar» (*La Légitimité*, citado em *L'Amour et la Chute*, p. 14).

101 *L'Amour et la Chute*, p. 161.

102 *Ibid.*, p. 273, n. 1

103 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 2.

104 *La Restauration Française*, p. 196.

105 *L'Infaillibilité*, pp. 231-232

106 *La Restauration Française*, p. 93. «Uma das causas profundas da Revolução (...) é a da ideia de um estado natural como origem da sociedade: estado de onde o homem quis sair por um contrato, o que o constitui criador do poder, da justiça, da lei, até da própria religião» (*Le Dix-Huitième Siècle*, p. 97).

107 *L'Infaillibilité*, p. 234.

108 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 139.

109 «O homem acreditou que poderia construir a sua torre sobre a terra; acreditou poder fazer uma muralha com as suas leis. Mas a terra só conheceu as suas, e os factos nunca receberam o novo rei» (*La Restauration Française*, p. 20).

110 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 148.

111 *La Légitimité*, p. IV.

112 «O liberalismo e a revolução deveriam ter ficado desconsertados por não encontrarem o homem que eles tinham sonhado» (*La Légitimité*, p. 105).

113 *La Restauration Française*, p. 119.

114 *La Légitimité*, p. 101.

115 *La Restauration Française*, p. 120.

116 *Ibid.*, p. 171.

117 *La Légitimité*, p. 290.

118 *Ibid.*, p. 263.

119 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 20.

120 *La Légitimité*, p. IX. O próprio Satã tornou-se uma personalidade amável e admirada. Ver *L'Amour et la Chute*, p. 320.

121 «A Revolução é a grande ilusão, a mais vasta mentira que algum dia apareceu sobre a terra» (*L'Infaillibilité*, p. 268). Ela atrai os maus e engana as almas generosas. É o caso, designadamente, dos «católicos liberais» de quem o autor radicalmente reprova as orientações, em longas análises (*La Légitimité*, pp. 74-155).

122 A Revolução é «a consumação do ódio» (*ibid.*, p. 43). Blanc de Saint-Bonnet evoca adiante a «guerra social» (*ibid.*, p. 91), produto do ódio entre gerações, entre classes, entre homens: «Esta guerra estranha é a Revolução» (*ibid.*, p. 26).

123 «O orgulho, eis o facto, eis a essência da Revolução» (*ibid.*, p. 222).

124 *La Restauration Française*, p. 264.

125 «A França desperta uma manhã e não encontra (...) mais nada da sua história, mais nada do seu passado. Quem destruiu num só dia toda a constituição histórica de um povo? A Revolução!» (*L'Infaillibilité*, p. 268).

126 «A Revolução não é senão uma negação do cristianismo» (*La Légitimité*, p. 43). «Porquê esta hostilidade inexplicável, universal contra o sacerdote e contra tudo o que vinha de Deus? As sociedades secretas não fazem hoje disso um mistério» (*La Légitimité*, p. III). Para o autor, a implicação da franco-maçonaria na Revolução não merece qualquer dúvida: Em *L'Amour et la Chute*, acusa as sociedades secretas de alimentarem o «génio do mal» (p. 319) e de ameaçarem a liberdade daqueles que elas recrutam. Segundo Jacques Drouin, Blanc de Saint-Bonnet teria lido as obras do abade Augustin Barruel (1751-1825) e do conde Antoine Ferrand (1741-1820), dois escritores que, no final do século XVIII, sustentaram que a Revolução resultava de um complô («a palavra "revolução" em Blanc de Saint-Bonnet», *Cahiers de Lexicologie*, 1969, n.º 15, p. 33). Blanc de Saint-Bonnet enuncia, além disso, a ideia de que a Revolução foi preparada pelo papel não negligenciável das sociedades de pensamento. Ideia que será exposta mais tarde pelo historiador Augustin Cochin (1876-1916).

127 A Revolução tenta «manter os povos por meio de leis opostas às da natureza humana» (*La Légitimité*, p. 173).

128 *La Restauration Française*, p. 6.

129 *Ibid.*, p. 265.

130 *L'Amour et la Chute*, pp. 321-322.

131 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 144.

132 *La Légitimité*, p. 43.

133 *Ibid.*, p. 50.

134 *La Restauration Française*, p. 411.

135 *La Légitimité*, p. 174.

136 *Ibid.*, p. 26. «O direito de Deus foi abalado, viu-se fracassar a partir daí o direito que se refere ao homem» (*L'Infaillibilité*, pp. 28-29).

137 *La Restauration Française*, pp. 124-125. «O homem sem Deus não consegue senão imolar o homem» (*La Légitimité*, p. 443).

138 A «Revolução Francesa é simultaneamente uma revolta religiosa, filosófica e política» (*La Restauration Française*, p. 282).

139 «A palavra filantropia veio esconder o nosso imenso egoísmo, a palavra igualdade, mascarar a nossa sede de honras, a palavra fraternidade, disfarçar a nossa inveja, tal como a palavra liberdade veio cobrir todas as nossas decepções! Vivemos na mentira, encontramo-nos no aviltamento» (*La Légitimité*, p. 27).

140 *La Restauration Française*, p. 192.

141 *La Légitimité*, p. 368.

142 *Ibid.*, p. 173.

143 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 45.

144 «A administração absoluta [...] torna-se a forma dos Estados. Tal é o expediente do despotismo, que nasce à medida da Revolução, como a Revolução nasce à medida do nosso orgulho. [...] A burocracia acabará por invadir as nações quando se encerrar toda a autonomia no molde enganoso das constituições por escrito!» (*L'Infaillibilité*, p. 255.)

145 A burguesia «seguiu todos os declives do medíocre. Destruiu a sociedade espiritualizada do cristianismo e acabou por instalar em seu lugar o governo dos banqueiros e dos capitais. Um dia, toda a França será como que uma presa» (*La Restauration Française*, p. 264). «Fora da Igreja, qual é a instituição que tenha socorrido o homem? Terá sido a indústria? Esta explorou-o» (*La Légitimité*, pp. 26-27).

146 As revoluções (1789, 1830, 1848, 1870) formam uma época que poderíamos designar pela era da *Mediocracia*. (...) O senhor Guizot não cessava de anunciar o reinado das classes médias; foi tudo efectivamente muito médio: as ideias, as artes, a maneira de sentir, a maneira de governar e de instruir os homens. A nossa grande civilização perdia a sua estatura. A antiguidade, a honra, o respeito, a modéstia, a piedade, a santidade, tudo o que se compreende pelo coração, foi relegado para o conjunto das coisas desprezadas» (*La Légitimité*, p. 259).

147 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 22, n. 1.

148 *La Légitimité*, pp. 351-352.

149 *Ibid.*, p. 359.

150 *L'Infaillibilité*, p. 221.

151 *La Légitimité*, p. 239.

152 *La Restauration Française*, p. 112.

153 *Ibid.*, p. 22.

154 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 21. «A sede da pilhagem e do assassínio invade os povos» (*La Légitimité*, p. VII).

155 *La Restauration Française*, p. 211.

156 *L'Infaillibilité*, p. 29.

157 *La Restauration Française*, p. 210.

158 *Ibid.*, p. 90.

159 *La Légitimité*, p. 43.

160 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 145.

161 *La Restauration Française*, p. 418. Ele volta a este assunto várias vezes (*ibid.*, p. 86 e 288), e também em *La Légitimité* (pp. 5, 61, 136, 195, 272-273, 390).

162 *Le Dix-Huitième Siècle*, p. 144.

163 *La Légitimité*, p. VIII.

164 *Ibid.*, p. 45.

165 *La Restauration Française*, p. 120.
166 *Ibid.*, p. 144.

IX
O OUTRO BAUDELAIRE

1 Baudelaire, Charles, «Lettre à Paul Nadar, Abril de 1864», em *Correspondance*, 2 vol., Paris, Gallimard, Col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1972.
2 Barres, Maurice, *Mes Cahiers*, ano de 1910, Paris, Plon, 1929-1938 e 1949-1957.
3 La Rochelle, Pierre Drieu, *Sur les Écrivains*, estudos e artigos diversos, Paris, Gallimard, col. «Blanche», reed. 1962.
4 Fumet, Stanislas, *Notre Baudelaire*, Paris, Plon, col. «Le Roseau d'Or», 1926.
5 Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, 1947, Paris, Gallimard, col. «Folio Essais», 1988.
6 Citado em Caulaincourt, *Mémoires*, Paris, Plon, 1933; retomado em Collectif, *Napoléon Moraliste*, Paris, Perrin, 2001.
7 Mallarmé a Degas, citado em Halévy, Daniel, *Degas Parle*, Paris, Ed. de la Sirène, 1923.
8 Musset, Alfred de, *Rolla*, (parte IV), em *Premières Poésies. Poésies Nouvelles*, Paris, Gallimard, Col. «Poésie/Gallimard», 1999.
9 Chateaubriand, François-René de, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Paris, LGF-Livre de poche, col. «La Pochotèque», 1998.
10 Baudelaire, Ch., «Lettres à Poulet-Malassis», Bruxelas, 1865, em *Correspondance*.
11 *Ibid.*
12 *Ibid.*
13 Baudelaire, Ch., «Lettres à Madame la Générale Aupick», Bruxelas, 1865, em *Correspondance*.
14 *Lettres d'Augustin Sainte-Beuve à Ch. Baudelaire*, 1857, citado em Marcel PROUST, *Préface à Tendres Stocks*, Paris, Gallimard, col. «L'Imaginaire», 1996.
15 Proust, M., *Préface à Tendres Stocks*.
16 Citado em Fumet, S., *Notre Baudelaire*.
17 Baudelaire, Ch., «Lettre "Testament" à Narcisse Ancelle», Paris, Maio de 1845, em *Correspondance*.
18 Baudelaire, Ch., *Ingres*, retirado de *Critique d'Art*, Paris, Gallimard, col. «Folio Essais», 1989.
19 *Ibid.*
20 Stendhal, *Salons*, Paris, Gallimard, col. «Le Promeneur», 2002.
21 Baudelaire, Ch., *Eugène Delacroix*, retirado de *Critique d'Art*.
22 *Mémoire du Docteur Louis Guillotin à S. M. le Roi Louis XVI sur les Moyens Mécaniques d'Humaniser l'Exécution et d'Adoucir les Souffrances des Condamnés à Mort*, 1788.
23 Baudelaire, Ch., *Fusées/Mon Coeur mis à nu/La Belgique Déshabillée*, Paris, Gallimard, Col. «Folio Classique», 1996.
24 Maistre, Joseph de, *Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, Lyon, Louis Lesne, 1842.
25 Baudelaire, Ch., *Fusées/Mon Coeur mis à nu/ La Belgique Déshabillée*.
26 Byron, Gordon, *Childe Harold's Pilgrimage* (canto VI), em *Complete Works of Lord G. Byron*, Londres, 1843.
27 Victor Hugo citado em Baudelaire, Ch., *Lettre à Madame Paul Meurice*, Bruxelas, 1866, em *Correspondance*.
28 *Ibid.*
29 Valles, Jules, «Visite à Charles Baudelaire», *La Rue*, Paris, 1867.
30 *Ibid.*
31 Cazotte, Jacques, *Lettre à Mathieu Lewis*, Junho de 1791; citado em Morand, Paul, *Monplaisir en Littérature*, Paris, Gallimard, 1967.
32 Baudelaire, Ch., *Fusées/Mon Coeur mis à nu/La Belgique Déshabillée*.
33 Baudelaire, Ch., *Lettre à Poulet-Malassis*, Bruxelas, 1865, em *Correspondance*.
34 *Ibid.*, t. 00, p. 00.
35 Baudelaire, Ch., *Fusées/Mon Cœur mis à nu/La Belgique Déshabillée*.
36 Baudelaire, Ch., *Les Fleurs du Mal*, em *Oeuvres Complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1975-1976.
37 Victor Hugo, *Les Contemplations*, 2.ª parte, *Aujourd'hui*, Paris, Gallimard, Col. «Poésie/Gallimard», 2006.
38 Victor Hugo, *Lettre à Jules Michelet*, citado em Muray, Philiphe, *Le XIX' Siècle à Travers les Âges*, Paris, Denoël, 1984.
39 Baudelaire, Ch., *Fusées/Mon Coeur mis à nu/La Belgique Déshabillée*.
40 Forma coloquial de *Sacré nom de Dieu* (N.T.).
41 Baudelaire, Ch., *Lettre à Théophile Gautier*, Paris, 1864, a propósito do banquete de lançamento do *William Shakespeare* de Victor Hugo, em *Correspondance*.
42 *Ibid.*
43 Baudelaire, Ch., *Préface* às traduções de *Eureka* e do *Corbeau* de Edgar Allan Poe, retomado em *Critique d'Art*.
44 Picon, Gaëtan, *Panorama de la Poésie Française Contemporaine*, Paris, NRF/Gallimard, 1954.

X
BARBEY D'AUREVILLY E A REVOLUÇÃO ETERNA

1 D'Aurevilly, Jules Barbey, *L'Ensorcelée*, em *Oeuvres Romanesques Completes* (O.C.), Paris, Gallimard, Col. «Bibliothèque de la Pléiade», t. I, 1964, ed. J. Petit, p. 627.
2 *Ibid.*, p. 702.
3 Pela carga de bacamarte que virou contra si na noite do combate de La Fosse, num gesto sacrílego e sublime; pelos azuis que vieram arrancar ferozmente as suas ligaduras em casa da plebeia Marie Hecquet que lhe concedia hospitalidade.
4 *Ibid.*, p. 727.
5 *Ibid.*, pp. 727-728.
6 Muito especialmente em *Le Chevalier des Touches*.
7 Ainda que de modo oblíquo e simbólico, como no romance tardio *Une Histoire Sans Nom* (1882).
8 D'Aurevilly, J. Barbey, *Les Oeuvres et les Hommes*, Genebra, Slatkine Reprints, 1968, t. XX, p. 32.
9 O que corresponde à definição proposta por Paul Bénichou da corrente de pensamento contra-revolucionária: «uma sociologia fundamentada sobre as supostas vontades de Deus e sobre a tradição que as manifesta» (*Le Sacre de l'Écrivain*, Paris, Corti, 1973, p. 115).
10 D'Aurevilly, J. Barbey, *Les Prophètes du Passé*, Paris-Bruxelas, Société Générale de Librairie Catholique, 1880, p. 35.
11 *Ibid.*, p. 11.
12 *Les Oeuvres et les Hommes*, p. 35.

13 D'Aurevilly, J. Barbey, *Un Prêtre Marié*, em O.C., t. I, pp. 971 e 892.
14 Por exemplo, em *Une Histoire Sans Nom*, em O.C., t. II, p. 345.
15 *Ibid.*, p. 327.
16 *Ibid.*, p. 294.
17 *Ibid.*, p. 327.
18 *Ibid.*, p. 347.
19 *L'Ensorcelée*, p. 556.
20 *Ibid.*, p. 586.
21 *Ibid.*, p. 607.
22 *Une Histoire Sans Nom*, p. 268.
23 *Un Prêtre Marié*, p. 890.
24 *Ibid.*, p. 891.
25 *Ibid.*, p. 892.
26 *L'Ensorcelée*, p. 627.
27 *Ibid.*, p. 628.
28 *Un Prêtre Marié*, p. 892.
29 Insurreição dos partidários da realeza na Vendeia. Teve início no Maine em 1793, sob a influência de Jean Chouan, e alastrou na Bretanha e na Normandia (N.T.).
30 *Les Oeuvres et les Hommes*, p. 34.
31 Em «Histoire de Soixante Ans: La Révolution», *Le Pays*, 12 de Abril de 1859.
32 *Les Oeuvres et les Hommes*, t. XX, p. 33.
33 *Ibid.*, p. 257.
34 *Ibid.*, p. 34.
35 *Ibid.*, p. 38.
36 *Ibid.*, p. 39.
37 *Ibid.*, p. 40.
38 *Ibid.*, p. 42.
39 *L'Ensorcelée*, p. 590-591.
40 *Les Oeuvres et les Hommes*, p. 51.
41 *L'Ensorcelée*, p. 594.
42 Citado em Yarrow, Philip J., *La Pensée Politique et Religieuse de Barbey d'Aurevilly*, Genebra, Droz, 1961, p. 141.
43 Berthier, Philippe, «Barbey d'Aurevilly, Lecteur de la Révolution», *RHLF*, Julho-Outubro de 1990, «Révolution et Littérature», p. 785.
44 *Les Oeuvres et les Hommes*, t. II, p. 82. Ver também no tomo II de Glaudes, P.; Mayeux, C. (dir.) *Barbey d'Aurevilly. Oeuvre Critique*, t. I, *Les Oeuvres et les Hommes*, primeira série (vol. I), Les Belles Lettres, 2005, t. II, *Les Historiens Politiques et Littéraires*, texto apresentado por J. Dupont.
45 *Ibid.*, p. 81.
46 *Ibid.*, p. 83.
47 *Ibid.*, t. XX, p. 49.
48 *Ibid.*, pp. 58 e 59.
49 *Ibid.*, p. 52.
50 *Ibid.*, p. 42.
51 Ibid., t. XXI, p. 127. Artigo do *Pays*, 29 de Julho de 1856, sobre A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*.
52 *Ibid.*, p. 128.
53 *Ibid.*, t. II, p. 288.
54 Bourbeux significa lodoso, pantanoso (N.T.).
55 *Ibid.*, p. 290.
56 *Ibid.*, p. 286.
57 *L'Ensorcelée*, p. 608.
58 *Ibid.*, p. 610.
59 D'Aurevilly, J. Barbey, *Correspondance Générale (C.G.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, t. III, p. 119.
60 *Les Oeuvres et les Hommes*, t. XXI, p. 181. Artigo publicado em *Le Pays*, em 21 de Dezembro de 1858, sobre a obra de Amédée René, *Louis XI et sa Cour*.
61 *Ibid.*, t. II, p. 77.
62 *Le Chevalier des Touches*, em O.C., t. I, p. 809.
63 *Les Oeuvres et les Hommes*, t. X, p. 195.
64 *Les Diaboliques*, «Le Dessous de Cartes d'une Partie de Whist», em O.C., t. II, p. 137.
65 *Le Chevalier des Touches*, t. I, p. 745.
66 *Premier Memorandum* em O.C., t. II, p. 756.
67 *C.G.*, 1982, t. II, p. 115.
68 *Les Oeuvres et les Hommes*, t. XX, p. 33.
69 Ver sobre esta matéria a análise de Berthier, Ph., «Barbey d'Aurevilly Lecteur de la Révolution», p. 792.

XI
LÉON BLOY OU OS PARADOXOS DE UM IMPRECADOR

1 *Réponse de M. Jean Guitton au Discours de M. Pierre-Henri Simon*, Discurso proferido na sessão pública de quinta-feira, 9 de Novembro de 1967, Paris, Palais de l'Institut.
2 *Grand Soir*, uma ruptura revolucionária em que tudo é possível. Sonho dos operários revoltados pelas condições de vida miseráveis em finais do século XIX (N.T.).
3 Bloy, Léon, *Le Désespéré*, 1886, Paris, La Table ronde, 1997, p. 26.
4 *Ibid.* Bardèche, Maurice; Bloy, Léon, Paris, La Table ronde, 1989, p. 36, dá esta citação e remete para os *Textes Philosophiques* de Herzen, t. II, edição de Moscovo.
5 «L'Archiconfrérie de la Bonne Mort, 5 de Dezembro de 1892», em *Le Mendiant Ingrat (1892-1895). Journal*, t. I, Paris, Robert Laffont,

1999, p. 47. Bloy data, pois, do Segundo Império o surto simultâneo da mentalidade burguesa e do anarquismo.

6 *Ibid.*, pp. 46-49. É Bloy que utiliza as maiúsculas na frase de conclusão. Indica que «a Arquiconfraria de que ele falou não é mais do que Anarquia explosiva e militante».

7 «1 de Setembro de 1902, A Rachilde em resposta ao seu artigo sobre a *Exégèse des Lieux Commun*», em *Quatre Ans de Captivité à Cochons-sur-Marne (1900-1904), Journal*, t. I, p. 429.

8 Maritain, Jacques, «Le Secret de Léon Bloy», citado em Léon Bloy, *Le Pèlerin de l'Absolu (1910-1912), Journal*, t. II, p. 306.

9 Fontana, Michèle, *Léon Bloy. Journalisme et Subversion 1874-1917*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 241. A autora reenvia a introdução para *Propos d'un Entrepreneur en Démolition*, publicado em 1905. Ela observa que Bloy mantém os laços com Marc Sangnier, de quem no entanto reprova o republicanismo, porque o fundador do *Sillon* faz a opção pelos pobres (p. 256).

10 Arveiller, Michel, «Le Harki du Saint Troupeau, Léon Bloy et le Parti Catholique», em M. Arveiller e Pierre Gaudes, *Léon Bloy, Cahier de l'Herne*, 1988, p. 266.

11 Campanha estalinista de expropriação da propriedade privada dos koulaks, em benefício dos kolkozes que levou à deportação, prisão e até mesmo à morte de 5 milhões de camponeses (1928-1932) (N.T.)

12 *Bourbeux*: alusão aos Bourbons, atrás mencionada; *Croupissant*: Corrompido – de água estagnada (N.T.).

13 Carta citada em Bardèche, M., *Léon Bloy*, pp. 26-27.

14 *Le Désespéré*, p. 256-257. O sublinhado é de Bloy.

15 Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), filósofo católico conservador e realista na corrente do catolicismo social do conde Albert de Mun. O seu livro, *De La Douleur*, (1849), exerceu uma forte influência em Léon Bloy.

16 Bardeche, M., *Léon Bloy*, pp. 53-55.

17 Carta citada em Fontana, M., *Léon Bloy. Journalisme et Subversion* 1874-1917, p. 45.

18 Carta datada provavelmente de 1870, citada em Fontana, M., *Léon Bloy. Journalisme et Subversion 1874-1917*, p. 45.

19 «19 Mai 1897», *Mon Journal (1896-1900), Journal*, t. I, p. 201.

20 «L'Archiconfrérie de la Bonne Mort, 5 décembre 1892», *Le Mendiant Ingrat, Journal*, t. I, p. 47.

21 «16 Juillet 1897», *Mon Journal* (1896-1899), *Journal*, t. I, p. 207.

22 A intransigência do conde de Chambord em relação à bandeira branca, símbolo de uma monarquia de direito divino e não outorgada por um parlamento, faz com que o projecto fracasse.

23 Ver Introdução Geral, *Journal*, t. I.

24 Carta de Léon Bloy a Blanc de Saint-Bonnet em 1873, citada em Arveiller, M., «Le Harki du Saint Troupeau, Léon Bloy et le Parti Catholique», p. 270.

25 «La Légitimité par M. Blanc de Saint-Bonnet l'Auteur de La Restauration Française», artigo inédito, Janeiro de 1874, em *Oeuvres*, t. XV, Paris, Mercure de France, 1974, p. 26.

26 *La Chevalière de la Mort*, 1891, em *Oeuvres*, t. V, Paris, Mercure de France, 1966, pp. 29-30.

27 *Ibid.*, p. 30.

28 *Le Fils de Louis XVI*, 1900, em *Oeuvres*, t. V, p. 155.

29 «Dédicace au Fils de Louis XVI, 28 de Março de 1914», *Au Seuil de l'Apocalypse (1913-1915), Journal*, t. II, p. 382.

30 «16 de Abril de 1900», *Le Vieux de la Montagne, Journal (1907-1910)*, t. II, p. 80.

31 Colocado no ataúde – «*mis en bière*». O autor joga aqui com o duplo sentido de *bière* (cerveja e ataúde). Diz-se que Luís XV, que morreu com varíola, praga terrível na época, foi metido em «álcool» quando colocado no ataúde (N.T.).

32 *L'Âme de Napoléon*, 1912, em *Oeuvres*, t. V, p. 55.

33 *La Chevalière de la Mort*, p. 38.

34 *Ibid.*, p. 41.

35 Ver *Le Fils de Louis XVI*.

36 *L'Âme de Napoléon*, p. 55.

37 «Dédicace au Fils de Louis XVI, 8 Novembre 1910», *Le Pèlerin de l'Absolu (1910-1912), Journal*, t. II, p. 193.

38 *Celle qui Pleure* (*Notre-Dame de La Salette*), 1908, em *Oeuvres*, t. X, Paris, Robert Laffont, 1970, p. 118.

39 «Le Mancenillier du 20 Mars», *Le Pal*, n.º 3, 23 de Março de 1885, em *Oeuvres*, t. IV, Paris, Robert Laffont, 1955, p. 77.

40 «Septembre 1894», *Le Mendiant Ingrat, Journal*, t. I, p. 105.

41 «4 décembre 1897», *Mon Journal, Journal*, t. I, p. 31.

42 *La Chevalière de la Mort*, p. 76. É Bloy quem utiliza as maiúsculas.

43 Barthelemy, Charles, «Erreurs et Mensonges Historiques»; Gauthier, Léon «Etudes Historiques Pour la Défense de l'Église», em *Œuvres Inédites*, p. 46.

44 *Le Pal*, n.º 5, 1885, em *Oeuvres*, t. IV, p. 71.

45 «Un Démolisseur de Plus», em *Oeuvres Inédites*, p. 207.

46 «1er Août 1893», *Au Seuil de l'Apocalypse* (1913-1915), p. 357.

47 *La Chevalière de la Mort*, p. 24.

48 «La République des Vaincus», *Le Pal*, n.º 3, 23 de Março de 1885, em *Oeuvres*, t. IV, p. 68.

49 Ver Laurentin, René; Corteville, Michel, *Découverte du Secret de La Salette*, Paris, Fayard, 2002.

50 *Histoire de France Contée à Véronique et Madeleine (Introduction Inachevée), Journal*, t. II, p. 644.

51 *Celle qui Pleure*, em *Oeuvres*, t. X, p. 190. Esta rainha rejeitada é a Virgem Maria.

52 *Au Seuil de l'Apocalypse, Journal*, t. II, p. 497.

53 «14 Juillet 1892», *Le Mendiant Ingrat, Journal*, t. I, p. 31. Mas Bloy contemplará o fogo-de-artifício do seu apartamento, com amigos, em 1888. Ver «Lettre 130 de Léon Bloy à Maurice Fleury, 13 Juillet 1888», *Lettres. Correspondance à Trois, Léon Bloy, J.-K. Huysmans, Villiers de l'Isle-Adam*, Vanves, Thot, 1980.

54 «Les Cadets du Suffrage Universel» (Abril de 1884), em *Oeuvres Inédites*, p. 106.

55 «*10 Décembre 1893*», *L'Archiconfrerie de la Mort, Journal*, t. I, pp. 46-49.

56 «*Mars, 1897. Lettre à Henri Prouins*», *Mon Journal, Journal*, t. I, p. 197.

57 «*21 Juillet 1903*», *Quatre Ans de Captivité à Cochons-sur-Marne, Journal*, t. I, p. 493.

58 *Le Désespéré*, p. 136.

59 *Ibid.*, pp. 138-139. O sublinhado, indicado pelas maiúsculas, é de Bloy. Bardèche, M., *Léon Bloy*, p. 178, cita este texto remetendo para *Le Pal*, n.º 4, em *Oeuvres*, t. IV, p. 82. Bloy reutiliza frequentemente determinados textos de uma publicação para outra.

60 *L'Encyclopédie de l'Agora* cita também outros escritores e jornalistas: //agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Leon_Bloy: Léon Bloy publica *Le Salut par les Juifs* em 1892, em resposta ao livro de Edouard Drumont, *La France Juive*, publicado em 1886.

61 Guitton, Jean, *Réponse de M. Jean Guitton au Discours de M. Pierre-Henri Simon*.

62 Ver Bernanos, Georges, «Dans l'Amitié de Léon Bloy», *Essais et Ecrits de Combat*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1968, p. 1233.

63 Ver Bayle, Jean-Louis Loubet del, *Les Non-Conformistes des Années Trente*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.

64 *Le Mendiant Ingrat, Journal*, t. I, p. 150.

65 Ver Daudet, Léon, «Léon Bloy», *La Revue Universelle*, n.º 20, 1930.

66 Winock, Michel, «*Esprit», des Intellectuels dans la Cité (1930-1950)*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

67 Mounier, Emmanuel, *Esprit*, n.º 6, Maio de 1993, citado em J.-L. Loubet del Bayle, p. 265.

68 Furnet, Stanislas, *Mission de Léon Bloy*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

69 Bollery, Joseph, *Léon Bloy, Sa Maturité, Sa Mort, du «Mendiant Ingrat» à «La Porte des Humbles» 1895-1917*, Paris, Albin Michel, 1954, p. 407.

70 Maritain, J., «Le Secret de Léon Bloy», citado em Léon Bloy, *Le Pèlerin de l'Absolu, Journal*, t. II, p. 306. Maritain refere-se à energia demonstrada por Léon Bloy para assegurar a salvação das almas, esforçando-se por converter ao catolicismo e a uma vida sacramental intensa as pessoas das suas relações.

71 Compagnon, Antoine, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 447.

XII
NIETZSCHE CONTRA O INSTINTO DEMOCRÁTICO

1 Nietzsche, Friedrich, *Humain, Trop Humain (HTH)*, I, § 472.

2 Id., *La Volonté de Puissance (VP)*, Livro I, § 459, ed. Würzbach, trad. Bianquis, Paris, Gallimard, col. «Tel». A fim de facilitar o trabalho ao leitor, utilizamos esta edição antiga e célebre dos fragmentos póstumos no seio do qual é mais fácil ao não especialista encontrar as suas referências.

3 *Ibid.*

4 Goethe, *Maximes et Réflexions*, 121.

5 *HTH*, I, § 457.

6 *Ibid.*, § 451.

7 *Ibid.*, § 452.

8 Ver *VP*, III, 699: «Le droit égal pour tous – c'est la pire des injustices.»

9 Goethe, *Maximes et Réflexions*, 1086.

10 *HTH*, I, § 292.

11 Ibid., § 473: «O socialismo é o irmão mais novo e caprichoso do despotismo. (...) Ele aspira a uma tão grande plenitude de poder do Estado que o despotismo nunca teve, que chega mesmo a exceder tudo aquilo que o passado mostra, porque trabalha para o aniquilamento formal do indivíduo: é que este parece-lhe como que um luxo injustificado da natureza, que deve ser por ele corrigido transformando-o num órgão útil à comunidade (...) A sua voz áspera juntar-se-á ao grito de guerra: "O máximo de Estado possível".»

12 Ver para o primeiro caso, por exemplo, *HTH*, I, § 473; para o segundo, o célebre capítulo sobre «o último homem» no Prólogo de *Zaratustra*.

13 *VP*, III, § 701.

14 *Ibid.*, § 238.

15 *Ibid.*, § 256.

16 *Ibid.*, § 259.

17 *Ibid.*, § 702.

18 *Ibid.*, §265.

19 *Ibid.*, § 266.

20 Ibid., § 693.

21 Ver Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra* (Z), IV, «Entretiens Avec les Rois», p. 348.

22 Z, p. 349.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *HTH*, I, § 452.

27 *Ibid.*, § 278.

28 *Ibid.*, § 55. Contrariamente ao instinto democrático, o cristianismo, ao proclamar a igualdade dos homens perante Deus, não nega a sua singularidade e cada homem é querido nessa singularidade e no que ele tem de melhor, pelo próprio Deus. É como filhos de Deus e não como escravos das suas baixas pulsões gregárias que os homens são iguais. Nisso, o cristianismo faz nascer em cada homem o sentido da hierarquia e das superioridades, ele estimula-o a procurar a verdadeira igualdade para lá de qualquer forma de nivelamento, superando-se a si mesmo em direcção a uma forma infinitamente superior. O cristianismo aparece assim como uma forma de vida ascendente.

29 *Ibid.*, § 273.

30 *Ibid.*, § 20.

31 *Ibid.*, § 292.

32 *Ibid.*, § 234.

33 *Ibid.*, § 464.

34 Ibid., § 22: «Uma desvantagem essencial que o desaparecimento da visão metafísica traz consigo consiste em que o indivíduo restringe excessivamente o seu olhar à sua curta existência e deixa de experimentar impulsões fortes para trabalhar na criação de instituições duráveis, estabelecidas para permanecerem durante séculos: ele quer colher os frutos da árvore que planta e, portanto, recusa-se a plantar as árvores que exigem um cuidado regular durante séculos e que são destinadas a cobrir com a sua sombra longas séries de gerações.»

35 *Ibid.*, § 463.

36 Z, p. 374.

37 *Ibid.*, p. 377.

38 Recordação do *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* (I, II).

39 *HTH*, I, § 224.

40 Goethe, *Maximes et Réflexions*, 99.

41 *HTH*, I, § 438.

42 *Ibid.*
43 *Ibid.*
44 *HTH*, I, § 482.
45 Ibid., § 359: «É necessário, para conquistar muitas pessoas para uma causa, dar a essa causa o verniz da filantropia, da nobreza, da benemerência, do sacrifício – e a que causa não a poderemos dar! – E o bombom e a guloseima das suas almas.»
46 *Ibid.*, § 438.
47 *Ibid.*, § 291.
48 *Ibid.*
49 Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, «Divagations d'un Inactuel», §1.
50 *HTH*, I, 439.
51 O que faz da obediência um sinal ainda mais impressionante de domínio de si e, portanto, de poder da vontade.
52 *Ibid.*, § 440.
53 *Ibid.*, § 453.
54 *Ibid.*, § 235.
55 *Ibid.*
56 Ver *Z*, I, «De la Nouvelle Idole», p. 64: «Cada povo fala a sua língua (...). Inventou-a nos seus costumes e no seu direito.» Há em primeiro lugar a vontade de um povo, criadora de valor, e o Estado democrático, que fala em nome do povo e de que ele usurpa a voz, rouba os costumes provenientes desta vontade criadora. «O que ele possui», afirma Nietzsche, «roubou-o» (*ibid*). De facto, esta usurpação é uma vontade de morte, ela quer a morte de tradições criadoras de que rouba a voz; o Estado democrático, que antes não era forçosamente uma democracia mas passa a sê-lo por força da decadência do seu instinto, usurpa as obras e inventa a «Cultura»: «Olhai-me para esses supérfluos, roubam as obras dos inventores e os tesouros dos sábios: ao roubo deles chamam-lhe Cultura» (p. 65). A finalidade deste rapto é matar a tradição, fingindo assumi-la, matar o calor da força pela imposição da frieza da fraqueza. É quando acaba este Estado, este «monstro frio», que começa o homem: «aí começa ou recomeça a força criadora da vida, «aí começa o canto do que é necessário, a melodia única e insubstituível» (p. 66). Onde cessa esse Estado, aí começam «o arco-íris e as pontes do sobre-humano» (p. 67).
57 *Z*, pp. 14-15.
58 Goethe, *Maximes et Réflexions*, 1116.
59 *Ibid.*, 1242.
60 *Z*, p. 15.
61 *Ibid.*
62 *HTH*, I, § 97.
63 *Z*, p. 65.
64 *Ibid.*, p. 68.
65 *Ibid.*
66 *HTH*, I § 472.
67 *Z*, p. 69.
68 *Ibid.*
69 *Ibid.*, p. 70.
70 *VP*, III, § 262.
71 Shakespeare, *Coriolan*, I, 1, 158-159.
72 *Z*, p. 69.
73 *Ibid.*, pp. 70-71.
74 *HTH*, I, § 247.

XIII
VILLIERS DE LISLE-ADAM, UM OLHAR CAVALHEIRESCO SOBRE AS REVOLUÇÕES CONTEMPORÂNEAS

1 Artigo em *La Jeune France* de Abril de 1883, p. 740, sob o pseudónimo de Henry Laujol.
2 Roujon, Henri, *La Galerie des Bustes*, Paris, Rueff, 1908, p. 125.
3 Drongard, Émile, «*Fragments Manuscrits d'Axël*», *Revue des Sciences Humaines*, n.º 77, Janeiro-Março de 1955, p. 58.
4 *Ibid.*, p. 57, e estes são os próprios termos de Villiers em *Le Traitement du Docteur Tristan (Contes Cruels)*.
5 Sobre este tema, não posso deixar de remeter para a minha obra *Les Idées Politiques et Sociales de Villiers de L'Isle-Adam*, Paris, Diffusion Université Culture, 1984, p. 89 s., e assinalar as reservas convergentes de Alan Raitt apresentando estes escritos na edição das *Oeuvres Complètes* (2 vol., ed. Alain Raitt e Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1986) onde foram indevidamente inseridos.
6 «*À Propos du Décès de Son Altesse*», recolhido em *Nouvelles Reliques*, Paris, Corti, 1963, p. 29 s.; e *Œuvres Complètes (O.C)*, t. II, p. 820 s.: Villiers que se declara aí «pouco deste século» nas suas fidelidades, afirma todavia ter concebido então um verdadeiro projecto de motim.
7 *Le Socle de la Statue*, em *O.C.*, t. II, p. 493.
8 Ver *ibid.*, p. 524.
9 Ver o artigo de Gustave Guiches, inspirado pelo próprio Villiers, na *Revue Illustrée* de 15 de Janeiro de 1889.
10 *Fragments Divers*, em *O.C.*, t. II, p. 984.
11 Sobre a vida de Jean-Jerôme, ver Baudry, Jacqueline, *Les Ascendants du Poète Villiers de L'Isle-Adam*, Paris, Honoré Champion, 1907, p. 30 s.; e Bollery, Joseph, *La Bretagne de Villiers de L'Isle-Adam*, Saint-Brieuc, Les Presses Bretonnes, 1961, p. 30 s.
12 *Contes Cruels*, em *O.C.*, t. I, p. 741.
13 *Ibid.*
14 *Histoires Insolites*, em *O.C.*, t. II, p. 235 s.
15 *Ibid.*, p. 743.
16 *Ibid.*
17 Bollery, *La Bretagne de Villiers de L'Isle-Adam*, p. 39.
18 Villiers, que deixou numerosos manuscritos sobre a história da sua casa, não tinha quaisquer dúvidas de descender do marechal Jean de Villiers de L'Isle-Adam. Esta filiação foi-lhe contestada em vida e faltam-lhe seguramente alguns elos na sua genealogia. Max Prinet («Les Ancêtres Parisiens de Villiers de L'Isle-Adam», *Mercure de France*, 1 de Agosto de 1928) concluiu, quanto a ele excessivamente

depressa, que as origens parisienses de Villiers que este arvorava infirmavam as suas pretensões. As poucas pesquisas que por nosso lado efectuámos levaram-nos a considerar como provável que os títulos e armas arvorados pelo irmão primogénito do primeiro Villiers bretão o ligam aos Villiers-Graffinière, eles próprios ramo mais novo dos Villiers-Lauberdière que se declararam secundogénitos de l'Isle-Adam (ver a genealogia no *Nobiliário* de Saint-Allais).

19 Fragmento reproduzido nas *Reliques*, Paris, Corti, 1954, p. 54.

20 Ver fragmentos recolhidos na sequência de *L'Ève Future* na antiga edição de *Oeuvres Complètes*, Paris, Mercure de France, 1922, p. 439.

21 Drongard Émile, «Fragments Écrits d'Axël», p. 59.

22 *O.C.*, t. II, p. 287.

23 *Ibid.*, p. 323.

24 *Ibid.*, p. 288.

25 *Histoires Insolites*, p. 335.

26 *Derniers Contes Publiés*, em *O.C.*, t. II, p. 728.

27 *Ibid.*, p. 724.

28 *Nouvelles Reliques*, p. 41.

29 «Entre o homem e Deus, não há mais do que o Orgulho», declara o abade Maucombe em *L'Intersigne* (*Contes Cruels*, p. 700). A frase provem de uma carta de Joseph de Maistre ao conde Jean Potocki (*Lettres et Opuscules*, 8.ª ed., Lyon, Vitte, 1883, t. I, p. 293).

30 Os simbólicos papagaios de *Plagiaires de la Foudre* só são nocivos por não estarem «no seu lugar» (*Histoires Insolites*, p. 236).

31 Ver *Isis*: «Como os deuses e como os reis, a Arte, a Inspiração e o Amor desaparecem!» (*O.C.*, t. I, p. 137).

32 Ver *Contes Cruels*, p. 577. «Para quê, com efeito, essas abóbadas celestes que não servem para nada, a não ser para exacerbar a imaginação dos últimos sonhadores?»

33 *Histoires Insolites*, p. 301.

34 Ver *L'Amour du Naturel*, *Nouveaux Contes Cruels*, em *O.C.*, t. I, p. 387 s.

35 *L'Ève Future*, em *O.C.*, t. I, p. 989.

36 Champsaur, Félicien, «*Un Mort Vivant*», *L'Événement*, 6 de Setembro de 1889.

37 Jeanes, J. F. S., *D'Après Nature. Souvenirs et Portraits*, Paris, Granville, 1946, p. 163.

XIV
HIPPOLYTE TAINE OU A REVOLUÇÃO FRANCESA CONSIDERADA NA SUA UNIDADE SOBRE AS ORIGENS DA FRANÇA CONTEMPORÂNEA
1876-1894

1 Nietzsche, Friedrich, *Par-delà Bien et Mal*, n.º 254.

2 Taine, Hippolyte, *Les Origines de la France Contemporaine*, *L'Ancien Regime*, 5.ª ed., Paris, 1878, Prefácio, p. VII.

3 Da mesma maneira Michelet, que conta a história revolucionária «com um sentido jacobino que tem muito de adivinhação» (Cochin, Augustin, *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne*, Paris, Plon, 1921, p. 130).

4 Leroy-Beaulieu, Anatole, *Révolution et Libéralisme*, edição numerada, disponível na internet, p. 11.

5 Quinet, Edgar, *Révolution*, 1868, t. I, p. 30.

6 Cochin, A., *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne*, p. 48.

7 *Ibid.*, p. 52.

8 *Fermier général*: financeiro que, sob o *Ancien Régime*, arrematava a cobrança do imposto (sobre a propriedade agrícola) (N.T.).

9 Taine, H., *Les Origines de la France Contemporaine*, *L'Ancien Régime*, Prefácio, p. VII.

10 Furet, François, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 274.

11 *Ibid.*

12 Taine, H., *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. II *La Conquête Jacobine*, Paris, 1881, pp. 20-22.

13 Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 271.

14 Taine, H., *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. I *L'Anarchie Spontanée*, Paris, 1878, p. 165; a nota prossegue: «Deliberação dos estados do Dauphiné redigida por Mounier e assinada por duzentos gentis-homens (Julho de 1788): "Os direitos do homem derivam unicamente da natureza e são independentes das convenções"» A perspicácia de Taine anuncia as obras de Cochin fazendo começar o processo revolucionário nas reuniões de nobres ou de advogados no Verão de 1788, na nova forma de consenso político de que é a matriz o igualitarismo abstracto das sociedades de pensamento.

15 *Ibid.*, pp. 166-168.

16 Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. I *L'Anarchie Spontanée*, p. 173.

17 Sobre a intimidação sistemática das assembleias primárias, que constitui a parte mais desconhecida mas talvez a mais decisiva da Revolução, ver Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. II *La Conquête Jacobine*, ed. 1890, livro II «La Première Étape de la Conquête», cap. I, pp. 72-93.

18 *Ibid.*, pp. 79-80: Taine relata a interessante história de um clube fundado pelos liberais mais ponderados, Malouet, Clermont-Tonerre, com o nome de Amigos da constituição monárquica, em finais de 1790/começo de 1791; quando já conta mais de 800 membros, o contrato de arrendamento do local em que prevê reunir-se é subitamente anulado pelo proprietário que receia as devastações dos «patriotas do Palais-Royal»; em breve, é a casa do conde de Clermont-Tonerre que é invadida.

19 Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. I *L'Anarchie Spontanée*, p. 168.

20 Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 282.

21 Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. II *La Conquête Jacobine*, p. 186.

22 Taine, *Les Origines de la France Contemporaine*, *La Révolution*, t. I *L'Anarchie Spontanée*, pp. 176-177.

23 *Ibid.*, pp. 158-159.

XV
AUGUSTIN COCHIN E A «NOVA HISTÓRIA» DA REVOLUÇÃO

1 Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, reed. Col. «Folio Histoire», 2005.

2 Ver nota biográfica em Meaux, Antoine de, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, Paris, Plon, 1928.

3 Remond, René, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, reed. 1982, p. 130.

4 Meaux, A. de, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, p. 38.

5 Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 54.

6 Com data de 4 de Outubro de 1904 Augustin Cochin e Maurras apenas trocaram entre si duas cartas, sobre este mesmo assunto. Sobre a tentativa de captação póstuma por Maurras e a contra-ofensiva de Mme. Denys Cochin, ver Schrader, Fred E., *Augustin Cochin et la République Française*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, pp. 101-103.

7 Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 262.

8 Meaux, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, p. 280.

9 Cochin, Augustin, *La Crise de l'Histoire Révolutionnaire. Taine et M. Aulard*, Paris, Honoré Champion, 1909.

10 Meaux, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, pp. 14-15.

11 *Ibid.*, p. 310.

12 Cochin, *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne*, Paris, 1925, t. I, p. 365.

13 Meaux, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, p. 13.

14 Mathiez, *Annales Historiques de la Révolution Française*, 4ª année, n.º 19, p. 82.

15 Sobre o imbróglio da edição destas obras, na sua maior parte inacabadas, ver Schrader, F. E., *Augustin Cochin et la République Française*, p. 93 s.

16 Martin, Gaston, *Augustin Cochin et la Révolution*, citado em A. de Meaux, *Augustin Cochin et la Genèse de la Révolution*, p. 22.

17 Martin, G., *La Franc-Maçonnerie Française et la Préparation de la Révolution*, Paris, 1926.

18 Cochin, A., *La Révolution et la Libre-Pensée*, Paris, 1924, reed. Copernic, 1979, p. 15.

19 Sobre este ponto, ver Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 284 s.

20 E provocante do P. de Bertier (que sabe bem do que fala).

21 Furet, *Penser la Révolution Française*, pp. 281-282.

22 Cochin, A., *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie Moderne*, Paris, Plon, 1921, p. 103 (é o autor que sublinha).

23 Várias ideias deste parágrafo e dos seguintes resultam de uma nota de colaborador.

24 De que Augustin Cochin tenha sido reconhecido *ab intus* por reaccionário não infirma a exactidão meticulosa da sua pesquisa e das suas conclusões de homem de ciência. Da mesma forma, num plano político, um vínculo ultra e um «legitimismo absoluto» podem coabitar de maneira sincera com inclinações liberais. Foi o caso de Chateaubriand e de Ballanche. J.-P. Lepetit exprimira o desejo de poder redigir um artigo «Ballanche» na presente obra colectiva. A sua sugestão, excessivamente tímida, não foi ouvida. Isso pede uma reparação.

25 Satã ou a Revolução (para retomar o título de um opúsculo famoso).

26 Cochin, A., *La Révolution et la Libre-Pensée*, pp. 29-31.

27 Carta a Maurras, já citada.

28 *Ibid.*

29 Pelo seu colaborador e amigo Charles Charpentier; o primeiro volume em 1920, os dois seguintes em 1934 e 1935.

30 Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 268.

31 Ainda aqui, é enganadora a analogia com o providencialismo gnoseológico de Maistre e o seu ocasionalismo, segundo o qual quanto mais a Revolução se desencadeia, mais se aperta o laço fatal, ao ponto de Robespierre não ser mais do que um autómato.

32 Carta a Denys Cochin de 18 de Fevereiro de 1916.

33 Furet, *Penser la Révolution Française*, p. 274.

34 O abade Jean-Denys Cochin (1726-1783), pároco de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, fundador do hospital Cochin, foi um dos sacerdotes mais notáveis da diocese de Paris, que recentemente introduziu a sua causa de beatificação.

35 Furet, *Penser la Révolution Française*, pp. 299-300.

36 *Ibid.*

XVI
JACQUES BAINVILLE A REVOLUÇÃO FRANCESA NÃO ACONTECEU

1 Inspirado na declaração radiodifundida do General de Gaulle de 30 de Maio de 1968.

2 *Revue Universelle*, 1de Agosto de 1935, texto colhido em Bainville, Jacques, *Lectures*, Paris, Arthème Fayard, 1937, p. 311.

3 Bainville, J., *Histoire de France*, Paris, Arthème Fayard, 1924, reed. Marabout, 1961, p. 368.

4 Id., *Le Jardin des Lettres*, Paris, Éd. du Capitole, 1929, t. I, p. 180.

5 *Revue Universelle*, 1930, em Id., *Lectures*, p. 53.

6 Id., *Les Conséquences Politiques de la Paix* (1920), Paris, Gallimard, col. «Tel», 2002, p. 456.

7 *Revue Universelle*, 1 de Agosto de 1935, em Bainville, J., *Lectures*, p. 311.

8 *Ibid.*, p. 314.

9 Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 128.

10 Bainville, J., *Napoléon*, 1931, Paris, Gallimard, col. «Tel», 2005, prefácio de Patrice Gueniffey.

11 Projecto de prefácio, citado em Ebeling, J.-B., *Louis XVI. Extraits des Mémoires du Temps*, Paris, Plon, 1939, p. 00, ver Decherf, Dominique, *Bainville, l'Intelligence de l'Histoire*, Paris, Bartillat, 2000, p. 373, n.º 1.

12 *Revue Universelle*, 1 de Agosto de 1935, em Bainville, J., *Lectures*, p. 312.

13 *Tourte*: cabeça, cachimónia (N.T.).

14 *Candide*, 1928, texto extraído de *Doit-on le Dire?*, Paris, Arthème Fayard, 1939, p. 181.

15 Gaxotte, Pierre, *La Révolution Française*, 1928, reed. Paris, Fayard, 1984.

16 Outro projecto de prefício para o *Louis XVI*, citado em François Léger, *Revue Universelle des Faits et des Idées*, n.º 90, Janeiro de 1983; ver Decherf, D., *Bainville, l'Intelligence de l'Histoire*, p. 373.

XVII
CHARLES MAURRAS[1]

1 Bibliografia: Boutang, Pierre, *Maurras, la Destinée et l'Œuvre*, Paris, Plon, 1984 reed. La Différence, 1993; Giocanti, Stéphane, *Charles Maurras Félibre*, Paris, L. de Montalte, col. «*Les Amis de la Langue d'Oc*», 1995; Id., *Charles Maurras, Le Chaos et l'Ordre*, Paris, Flammarion, 2006;

Nguyen, Victor, *Aux Origines de l'Action Française*, Paris, Fayard, 1991; Weyembergh, Maurice, *Charles Maurras et la Révolution Française*, Paris, Vrin, 1992.

2 *Félibre*: poeta ou prosador de língua d'oc, partidário do *félibrige*, escola literária fundada em 1854 por um grupo de escritores (Mistral, Roumanille, Aubanel) a fim de restituírem à língua provençal a sua categoria de língua literária (N.T.).

XVIII
CHARLES PÉGUY: REVOLUÇÃO, REPÚBLICA, DEMOCRACIA

1 Salvo indicação em contrário, as palavras ou as frases entre parêntesis são citações de Péguy.

2 Sublinhado nosso.

3 Natural de Beauce, antiga região do Norte da França, que tinha por capital Chartres, e situada nos departamentos de Eure-et-Loir e de Loir-et-Cher. Fazia parte da Região da Vendeia (N.T.).

XIX
A REVOLUÇÃO «A RETOMAR» OU O SONHO DESAPONTADO DE GEORGES BERNANOS

1 «Eu acredito na Revolução», *O Jornal*, 9 de Novembro de 1944, em *Essais et Ecrits de Combat*, 2 vol., Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1972 e 1995, t. II, p. 938.

2 «Le Jour de Gloire...», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 265, 11-18 de Julho de 1914, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1027.

3 Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978.

4 «No terceiro ano, por ocasião de um retiro, o superior do colégio de Montreuil pediu-nos para escolher uma divisa. Sabeis a que escolhi? "Fazer Frente"» (*Journal d'un Cure de Campagne*, em *Oeuvres Romanesques*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1961, reed. 2000, p. 1093.

5 «Domingo à noite (4 de Julho de 1948) ou a agonia. Pelas 16 horas, ele disse à senhora Bernanos: "Eis que estou a identificar-me com a Santa Agonia"» (Bernanos, Jean-Loup, *Georges Bernanos à la Merci des Passants*, Paris, Plon, 1986, p. 457).

6 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 355.

7 *Scandale de la Vérité*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 584.

8 *Le Front des Cathédrales*, Agosto de 1940, *Le Chemin de la Croix-des-Ames*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. II, p. 248. Ver também Péguy: «Povo que fizeste do teu reino um jardim./Jardineiro do rei. Reino do rei. (...)/ Povo, povo, o único que jamais conta comigo./ Povo do rei, povo rei, digo-to, tomar-te-ei ao rei./ Também eu sou rei tomar-te-ei ao rei para meu reino./ Jardineiro do rei tomar-te-ei ao rei./ No dia da Coroação/ Para traçar os meus jardins/ No meu reino de Paraíso (...)/ E tu me farás essas belas rosas de França/ E esses belos lírios brancos de França/ Que ostentam um colo não vergado» (*Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu*, em *Oeuvres Poétiques Completes*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1975, pp. 644-645).

9 «Noël à la Maison de France», *Revue Fédéraliste*, n.º 106, 1928, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, pp. 1125-1126.

10 *Les Grandes Cemitières sous la Lune*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 405.

11 *Sous le Soleil de Satan*, em *Oeuvres Romanesques*, p. 134.

12 «Révolution et Liberté», 7 de Fevereiro de 1947, *La Liberté Pour Quoi Faire?*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. II, p. 1322.

13 *Ce Qui ne Meurt Pas*, *Premiers Essais Romanesques* em *Œuvres Romanesques*, p. 1749.

14 *La Pitié du Choouan*, *ibid.*, pp. 1744-1745.

15 *Ce Qui ne Meurt Pas*, p. 1747.

16 Carta ao abade Lagrange, 2 de Abril de 1906, em *Oeuvres Romanesques*, p. 1734.

17 Barres, Maurice, *Les Diverses Familles Spirituelles de la France*, Paris, Émile-Paul, 1917, p. 166.

18 Testemunho de Michel Dard, em Milner, Max (dir.), *Georges Bernanos*, Actas do colóquio de Cerisy, Julho de 1969, Paris, Plon, 1972, p. 89.

19 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 412.

20 *Scandale de la Vérité*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 593.

21 Sébastien LAPAQUE, *Bernanos encore une fois*, Paris, L'Âge d'homme, col. «Les Provinciales», 1998.

22 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, em *Essais et écrits de combat*, t. I, p. 386.

23 *Les Grands Cimetières*, p. 385.

24 «Pour nos Amis», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 264, 4-11 de Julho de 1914, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1024.

25 «La Dignité de la Presse», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 12, Outubro de 1913, *ibid.*, p. 930.

26 «Aux Dames Royalistes », *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 239, 11 de Janeiro de 1914, *ibid.*, p. 967.

27 «La Grève des Menuisiers», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 227, 19 de Outubro de 1913, *ibid.*, p. 933.

28 «Le Péril Conservateur», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 256, 9 de Maio de 1914, *ibid.*, p. 1003.

29 «Les Fanatiques», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 232, 23 de Novembro de 1913, *ibid.*, p. 951.

30 «Les Radicaux sur le Pau», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 228, 26 de Outubro de 1913, *ibid.*, p. 938.

31 «Le Jour de Gloire...», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 265, de 11-18 de Julho de 1914, *ibid.*, p. 1025.

32 «Gaietés et Tristesses de M. U. Falaize», *L'Avant-Garde de Normandie*, n.º 266, 18-25 de Julho de 1914, *ibid.*, pp. 1027-1028.

33 Peguy, Charles, *Le Mystère de la Vocation de Jeanne d'Arc*, em *Oeuvres Poétiques Completes*, p. 1217.

34 «Interview par Frédéric Lefèvre», *Nouvelles Littéraires*, 17 de Abril de 1926, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1040.

35 *La Grande Peur des Bien-Pensants*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 60.

36 «*Interview par Frédéric Lefèvre*», *Nouvelles Littéraires*, 17 de Abril de 1926, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1040.

37 *Ibid.*, p. 1039.

38 «L'Esprit de Vieillesse», *Le Figaro*, 16 de Abril de 1932, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1236.

39 Carta a *Réaction*, n.º 2, Maio de 1931, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1217.

40 «Interview par Frédéric Lefèvre», *Nouvelles Littéraires*, 9 de Maio de 1931, em *Essais et Ecrits de Combat*, t I, p. 1219.

41 *Ibid.*, p. 1223.

42 Carta à *Revue Fédéraliste*, Dezembro de 1926, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, pp. 1070-1071.

43 «Une lettre de Georges Bernanos», *L'Action Française*, 10 de Dezembro de 1927, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1103.

44 *Journal*, 18 de Janeiro de 1937, *Bulletin de la Société des Amis de Georges Bernanos*, números 28-29, 1956.

45 *Scandale de la Vérité*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 607.

46 *Journal de la Guerre d'Espagne*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. I, p. 1438.
47 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, p. 572.
48 *Journal de la Guerre d'Espagne*, p. 1447.
49 *Ibid.*
50 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, p. 353.
51 *Ibid.*, p. 574.
52 *Ibid.*, p. 573.
53 *Ibid.*, pp. 573-574.
54 *Ibid.*, p. 450.
55 *Ibid.*, p. 465.
56 *Ibid.*, p. 400.
57 *Ibid.*, p. 429.
58 *Ibid.*, p. 433.
59 *Ibid.*, p. 430.
60 *Ibid.*, p. 433.
61 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, p. 433.
62 *Ibid.*, p. 426.
63 *Ibid.*, p. 459.
64 «Oh!, vós que me escutais, falo-vos do fundo de um duplo exílio» (*Lettre aux Anglais*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p. 26).
65 *L'Europe, C'est Vous*, Fevereiro de 1942, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, pp. 391-392.
66 *Pour Radio-Brazzaville*, Maio de 1944, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p. 920.
67 *La Révolution Nécessaire*, Agosto de 1942, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p.
68 *L'Insolente Nation*, Maio de 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p. 526.
69 *Ibid.*, p. 527.
70 *La France Doit Prendre les Risques de la Paix*, Maio de 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. II, p. 529.
71 *Conférence aux Étudiants Brésiliens*, Maio de 1945, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p. 958.
72 *La France Doit Prendre les Risques de la Paix*, Maio de 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Ames*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p. 529.
73 *Ibid.*, pp. 529-530.
74 *Français du Levant*, 14 de Julho de 1943, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, em *Essais et Ecrits de Combat*, t. II, p. 548.
75 *La Liberte Pour Quoi Faire?*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, pp. 1304-1305.
76 Carta a Gaëtan Picon, citada em Gaëtan Picon, *Bernanos*, Paris, Hachette, 1997, p. 97.
77 «A França está envenenada pela mentira», *Français, si Vous Saviez...* em *Essais et Ecrits de Combat*, t. II, p. 1116.
78 *Lettre à Gaston Gallimard*, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, pp. 205-206.
79 «Revolução e Liberdade», 7 de Fevereiro de 1947, *La Liberté Pour Quoi Faire?*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. II, p. 1322.
80 *Ibid.*
81 *Ibid.*, p. 1336.
82 «Eu rezei o meu terço, com a janela aberta sobre um pátio que se assemelha a um poço negro. Mas parece-me que por cima de mim o ângulo da parede voltada a leste começa a branquear» (*Journal d'un Curé de Campagne*, p. 1257).
83 *Dialogues des Carmélites*, em *Oeuvres Romanesques*, p. 1604.
84 *Dialogues des Carmélites*, em *Oeuvres Romanesques*, p. 1719.
85 *Les Grands Cimetières sous la Lune*, pp. 354-355.
86 *Jeanne, Relapse et Sainte*, em *Essais et Écrits de Combat*, t. I, p. 42.

XX
O TERROR PELA PIEDADE: HANNAH ARENDT E A REVOLUÇÃO

1 Char, René, *Feuillets d'Hypnos*, § 174.
2 Arendt, Hannah, *Essai sur la Révolution*, 1963, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard, col. «Tel», 1985; *Eichmann à Jérusalem*, 1963, Paris, Gallimard, col. «Folio Histoire», 2002.
3 Arendt, H., *Essai sur la Révolution*, p. 58.
4 *Ibid.*, p. 65.
5 Referências.
6 Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 68.
7 *Ibid.*, p. 73.
8 *Ibid.*, p. 131.
9 *Ibid.*, p. 38.
10 Referências.
11 Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 136.
12 *Ibid.*, p. 77.
13 *Essai sur la Révolution*, p. 78.
14 *Ibid.*, p. 184.
15 *Ibid.*, p. 189.
16 Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 93.
17 *Ibid.*, p. 270.
18 Ibid., p. 84.
19 Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 133.
20 Arendt, *Essai sur la Révolution*, pp. 127-128.
21 *Ibid.*, p. 129.
22 Ver Santo Agostinho, *De Libero Arbitrio*, I, 5, e também Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 91, 4.
23 Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 142.
24 *Ibid.*, pp. 140-141.

25 *Ibid.*, p. 161.
26 Arendt, H., *La Tradition Cachée*, VIII, Paris, Christian Bourgeois, 1993, p. 129.
27 Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, p. 494.
28 Id., *Le Système Totalitaire*, Paris, Seuil, col. «Points», 1995, p. 225.
29 Arendt, *Du Mensonge à la Violence*, Paris, Agora-Pocket, 1994, pp. 239-240.
30 *Ibid.*, pp. 240-241.

TERCEIRA PARTE
ANTOLOGIA

I
INSTALAÇÃO DO TERROR
AS JORNADAS DOS DIAS 5 E 6 DE OUTUBRO DE 1789

1 Correspondência entre o conde de Mirabeau e o conde de la Marck, I, 112.

2 Funções equivalentes às de vice-rei. Ver nota anterior (N.T.).

3 Segundo o procedimento criminal no Châtelet, que acompanhou os acontecimentos, durante essa noite, passaram-se cenas pouco decentes entre esta gente, que a testemunha considera inútil descrever [Nota de Taine].

4 *Procédure Criminelle du Châtelet*, Depoimento 168. A testemunha viu sair da câmara do rei «várias mulheres vestidas de peixeiras, das quais uma, com uma bela figura, que tinha um papel na mão e dizia, exibindo-o: "Ah! f..., acabámos de forçar o pobre diabo a sancionar"» [Nota de Taine].

5 Divisão interior com clarabóia (N.T.).

6 *Segunda Carta do Senhor de Lally-Tollendal a um Amigo*: «No momento em que o rei entrava na sua capital com dois bispos do seu conselho na sua carruagem ouviu-se o grito: "Todos os bispos à forca"!» [Nota de Taine]

7 *La Courtille*: jardins de passeio, em que existiam cabarés e era tradição que as orgias de Terça-feira Gorda aí fossem celebradas. Para os parisienses era um espectáculo muito procurado assistir, na manhã de Quarta-feira de Cinzas, àquilo a que chamavam "*la descente de la Courtille*" (N.T.).

8 *Correspondance* de Mirabeau e do senhor de la Marck, I, 125 (palavras de Monsieur ao conde de la Marck).

II
SETEMBRO DE 1792
APELO À GENERALIZAÇÃO DOS MASSACRES EM TODA A FRANÇA

1 Buchez; Roux, *Histoire Parlementaire*, t. X, pp. 432-433.

2 Aulard, Alphonse, *La Société des Jacobins. Recueil de Documents Pour l'Histoire du Club des Jacobins* de Paris, t. IV (Junho de 1792 a Janeiro de 1793), 1892, pp. 461-462.

3 Pierre Louis Manuel (1751-1793), então procurador da comuna de Paris; teve um papel controverso no decurso dos massacres; uns acusam-no de laxismo, outros querem ver nele um dos principais responsáveis dos acontecimentos; eleito para a Convenção, quis salvar o rei por quem concebera uma sincera estima, ao ir interrogá-lo na prisão; a Montanha não lhe perdoou esta traição, e acabou no cadafalso em Novembro de 1793.

4 Derivado do nome do clube dos *feuillants*, onde se encontravam os realistas constitucionais (nota do editor).

5 Cidades então cercadas pelos exércitos austro-prussianos.

6 *La Démagogie à Paris en 1793*, Paris, Plon, 1868.

7 Marie-Louise de Savoie-Carignan, princesa de Lamballe, superintendente da casa da rainha; Louise Elisabeth de Croy d'Havré, duquesa de Tourzel (1749-1832), preceptora dos infantes de França desde 1789; companheira fiel da rainha, escapou ao massacre.

8 O duque de Brunswick, comandante dos exércitos austríacos e prussianos coligados que acabam de entrar em França; Frederico: rei da Prússia; Francisco I: imperador germânico.

9 «Aprendei a justiça, vós que acabais de receber um aviso, e não temais o povo!» (Da *Eneida* de Virgílio) [Nota do jornalista].

10 *Houlans*: designação dada aos lanceiros dos exércitos prussianos, austríacos e russos, em tempos mercenários de origem turca, que chegaram mesmo a fazer parte do exército francês, em 1734 (N.T.).

11 Ponte assim designada, por se efectuarem nela trocas de moedas e de valores (N.T.).

12 O Templo, onde Luís XVI está prisioneiro com a sua família.

13 Os massacres de Setembro.

14 A do 10 de Agosto.

III
O PROCESSO DE LUIS XVI
MAXIMILIEN DE ROBESPIERRE

1 *Corvée*: trabalho gratuito obrigatório (N.T.).

2 Ver *Le Moniteur*, sessões de 2 de Janeiro e dias seguintes.

3 *Esquisse des Progrès de l'Esprit Humain*, cap. X.

4 Irmã de Luís XVI, executada em 10 de Maio de 1794.

5 Detalhe corroborado pelo relato de Kersaint: «Alguns exaltados embeberam o sabre no seu sangue, pretendendo que este talismã de uma espécie nova os tornaria vencedores de todos os aristocratas e de todos os tiranos da terra.»

IV
AS GUERRAS DA VENDEIA
LYON, TOULON

1 Marie Pierre Adrien Francastel (1761-1831), deputado do Eure em substituição de Buzot de que era suplente, enviado ao Oeste em

13 de Outubro de 1793, mandado regressar em 5 de Maio de 1794, um dos chefes da obra de extermínio maciço. Tal como ele escreve aos jacobinos «a Vendeia será despovoada, mas a República será vingada».

2 Citado por Robespierre, no discurso de 18 de floreal, ano II.

3 Extractos da correspondência militar de Turreau, publicada por Chatry, Michel, *Turreau en Vendée*, Cholet, 1992.

4 François-Athanase Charette de la Contrie (1763-1796), um dos chefes vendeanos, que toma o comando dos destroços do exército católico e real em Dezembro de 1793.

5 Turreau, com este comentário, visa as jactâncias de Westermann.

6 Aulard, A., *Recueil des Actes du Comité de Salut Publique et sa Correspondance avec les Représentants en Mission*, t. XI, p. 649.

7 Carta extraída da *Correspondance Générale de Carnot*, publicada com notas históricas e biográficas por Étienne Chavaray, t. IV, Novembro de 1793 a Março de 1795, Paris, Imprensa Nacional, 1907, pp. 284-285.

8 Joseph Châlier (1757-1793), demagogo local, que está para Lyon um pouco como Chaumette para Paris; com a ajuda de alguns *sans-culottes*, criou em Lyon uma ditadura comunal particularmente sangrenta em Fevereiro de 1793; vencido mais tarde pela burguesia ameaçada, foi guilhotinado em 15 de Julho; a sua morte constituiu o sinal para o cerco de Lyon pelos exércitos da Convenção.

9 Nome imposto à cidade de Lyon pela Convenção Nacional.

10 «Que manhas estes bandidos empregavam para se imporem à credulidade popular! O partido que puderam tirar disso prova que elas eram ainda mais atrozes do que extravagantes e ridículas» (nota do *Diurnal*).

11 Para as execuções em massa, a guilhotina é demasiado lenta: verifica-se isso em Nantes. Carrier era apologista do método do «casamento republicano», Fouché, por seu lado, prefere a metralha. é isso que ele designa aqui por «fogo do raio».

12 Convencionais, enviados em missão a Toulon.

V
TEORIAS POLÍTICAS

1 Papéis inéditos encontrados em casa de Robespierre, Saint-Just, Payan, etc. Editados por Edmé-Bonaventure Courtois, Paris, 1825, t. II, pp. 13-16.

2 Já não se apresenta Robespierre (1757-1794), deputado à Constituinte, representante de Paris à Convenção Nacional, membro do Comité de Salvação Pública desde 26 de Julho de 1793.

3 Nos Estados Unidos, assembleia pontual onde os militantes do partido designam o seu candidato aos sufrágios, em eleições chamadas «primárias»; estes *caucus* constituem para Cochin um exemplo particularmente consumado de manipulação das massas.

4 Lit. «*tireurs de ficelles*» [«os que puxam os cordelinhos»]; designam os agentes eleitorais que fabricam os votos nos *caucus*.

5 Cochin, Augustin, *La Révolution et la Libre-Pensée*, Paris, Plon, 1924, pp. 219-226.

6 Esta enumeração visa apresentar três tipos de caracteres tais como se revelam ante a Revolução. Charette, o corajoso chefe dos vendeanos, representa uma oposição intratável ao no novo regime; Drouet, o estalajadeiro que reconheceu Luís XVI em fuga, e seguidamente foi eleito para a Convenção Nacional, designa aqui o próprio tipo do pequeno burguês a quem a Revolução permitiu uma ascensão fulgurante; Dumouriez, general revolucionário que passa para o inimigo perante os excessos do regime, ocupa uma posição média, a daqueles que aceitam 1789, até mesmo 1792, mas não 1793.

7 Três membros do Comité de Salvação Pública.

8 «Setembristas»: pessoas que participaram nos massacres dos presos políticos nas prisões de Paris de 2 a 6 de Setembro de 1792 (N.T.).

9 Pela mesma razão, a honra é desonrada. Um jornal (*Le Républicain*) escreveu com muito espírito e a-propósito: «Compreendo muito bem como se pode *dépanthéoniser* Marat, mas eu nunca serei capaz de conceber como se poderá *démaratiser* o Panthéon.» Houve quem se queixasse de ver o corpo de Turenne esquecido no canto de um *muséum*, ao lado do esqueleto de um animal: que imprudência! Isto era suficiente para fazer surgir a ideia de lançar no Panthéon estes restos veneráveis (Nota de Joseph de Maistre).

10 Jacques de Vaucanson (1709-1782), célebre engenheiro do século que concebeu numerosos autómatos.

11 «O rei do mercado» (N.T.).

12 Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France*, 1797, cap. I.

13 Estas duas *facções* são os pretensos moderados, quer dizer, os dantonistas, e os exagerados, ou hebertistas. Robespierre obterá em breve as cabeças tanto de uns como de outros.

VI
PSICOLOGIA REVOLUCIONÁRIA

1 *Discours* de Saint-Just à Convenção, 26 de Fevereiro de1794: «O que constitui uma república, é a destruição total do que lhe é oposto» [Todas as notas que se seguem são de Taine].

2 *Arrêté* de Saint-Just e de Le Bas para os departamentos de Pas-de-Calais, do Norte, de Somme e de Aisne. Ver Stroebel, *Histoire de l'Alsace*; e *Recueil de Pièces Authentiques Pour Servir à l'Histoire de la Révolution à Strasbourg*, 3 vol., Archives nationales, AF, II, 135. Decreto de 10 de Brumário, ano II, e lista das 193 pessoas taxadas.

3 Buchez; Roux, *op. cit.*, XXXI, 52 (palavras de Saint-Just ao *maire* Monet); desde a primeira entrevista, Saint-Just diz a Schneider: «Para quê tantas cerimónias? Não conheces os crimes dos aristocratas? Nas vinte e quatro horas que perdes com um inquérito, podiam pronunciar-se vinte e quatro condenações.»

4 *Journal de Marche du Sergeant Fricasse*, 54 (Relato do marechal Soult).

5 Mallet du Pan, II, 47.

6 Berryat-Saint-Prix, 500 (sobre Soubrié, carrasco em Marselha, carta de Lazare Giraud, acusador público): «Eu vi-o descer ao calabouço por ter chorado no cadafalso, ao executar os contra-revolucionários que enviávamos ao suplício.»

7 *Le Moniteur*, XVIII, 415 (sessão da Convenção, carta de Lequinio e de Laignelot, Rochefort, 17 de Brumário, ano II): «Nomeámos o patriota Anse guilhotinador e convidámo-lo para jantar connosco e tomar posse por escrito dos seus poderes e regá-los com uma libação em honra da República.»

8 Guillon, *Histoire de la Ville de Lyon Pendant la Révolution*, II, 427, 431, 453.

9 Boursier, Camille, *Essai sur la Terreur en Anjou*, 164 (carta de Boniface, ex-beneditino, presidente do comité revolucionário, ao representante Richard, 5 de Brumário, ano II): «Enviamo-vos o chamado Henri Verdier dito de la Sorinière (...). Não levareis muito tempo a descobrir que é um presente que nós fazemos à guilhotina (...). O Comité pede-vos que o envieis *sacram sanctam guillotinam*, e o ministro republicano do seu culto (...). Não há hora do dia em que não nos cheguem candidatos que desejamos iniciar nestes mistérios»

10 Buchez; Roux, *op. cit.*, XXXIV, 184, 200 (depoimento de Chaux, Monneron e Villemain).

11 *Registre du Tribunal Révolutionnaire de Nantes*, cópia pelo senhor Chevrier... Dartigoeyte em Auch tinha guilhotinado sem julgamento, como Carrier em Nantes. «Resulta dos documentos seguidamente visados que, no dia 27 de Germinal, ano II, entre as oito e as nove horas da noite, Alexandre Long pai foi executado na praça pública da comuna de Auch pelo executor dos julgamentos criminais, sem que tivesse tido lugar qualquer julgamento contra o dito Long.» Em muitos locais, a execução torna-se para os jacobinos da cidade um espectáculo e um programa de recreação: por exemplo, em Arras, na praça das execuções, instalou-se uma galeria para os espectadores e uma barraca de bebidas onde se vendem refrescos e, durante o suplício do senhor de Montgon, toca-se o *Ça Ira* no bombo. Um certo representante divertido oferece a si mesmo repetições da cena, em ponto pequeno e ao domicílio: «Lejeune, para saciar a sua imaginação sanguinária, mandara construir uma pequena guilhotina com a qual cortava o pescoço às aves destinadas à sua mesa (...). Frequentemente, no meio da refeição, mandava trazê-la e fazia com que os seus convivas admirassem a actuação» (*Moniteur*, XXIV, 607, sessão de 1 de Junho de 1795, carta do distrito de Besançon, que enviou, com essa carta, a peça probatória). «Esta guilhotina, diz o relator, está depositada no comité de legislação.»

12 Taine, Hippolyte, *Les Origines de la France Contemporaine*, 2.ª parte *La Révolution*, *Le Gouvernement Révolutionnaire*, livro III *Les Gouvernants*, cap. II, n.º 9, Paris, Hachette, 1904.

13 Sublinhado por Saint-Just.

14 Citado por Jaurès Jean, *Histoire Socialiste de la Révolution Française (1901-1908)*, Paris, 1972, t. VI, pp. 491-493.

VII
GUERRA E REVOLUÇÃO

1 Jacques Nicolas Billaud Varennes (1756-1819); bom tipo de revolucionário profissional; um dos principais impulsionadores dos massacres de Setembro; a cidade de Paris achou-se devedora para com ele, uma vez que o elegeu para a Convenção; mais tarde, tornou-se membro do Comité de Salvação Pública e é em nome dele que pronuncia o discurso acima apresentado.

2 Billaud-Varennes, *Discours*, em nome do Comité de Salvação Pública, 1 de floreal, ano II.

3 Jacques Pierre Brissot de Warville (1754-1793), eleito para a Legislativa em 1791 onde tem assento à esquerda com os Girondinos, de quem é o chefe de fila, depois à Convenção em 1792; e um dos 30 guilhotinados da Gironda em 31 de Outubro de 1793.

4 Warville, Jacques Pierre Brissot de, *Second Discours... sur la Nécessité de Faire la Guerre*, pronunciado na sociedade dos jacobinos, em 30 de Dezembro de 1791.

5 Ver *Considérations sur la Nature de la Révolution* pelo senhor Mallet du Pan, p. 37.

6 *Mémoires de M. Bertrand, ministre d'Etat*, t. III, cap. XXII.

7 Carta de Brissot a todos os republicanos de França da sociedade dos jacobinos; 24 de Outubro de 1792.

8 E o jornal que ele escrevia.

9 Jean-Baptiste Louvet, chamado Louvet de Couvray (1760-1797), próximo dos girondinos na Legislativa; deputado do Loiret à Convenção; tinha pronunciado em Janeiro de 1792, na sociedade dos jacobinos, um discurso em favor da guerra.

10 Jornal de Robespierre.

11 Dirigido por Louvet a Robespierre.

12 Barruel, Augustin, *Mémoires Pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, Hamburgo, 1799, t. V, pp. 146-157.

13 *Rusticus expectat dum defluat amnis.*

14 Mallet Du Pan, Jacques, *Considérations sur la Nature de la Révolution de France et sur les Causes qui en Prolongent la Durée*, Londres, 1793.

VIII
PERSEGUIÇÕES RELIGIOSAS

1 Jean-Baptiste-Joseph Gobel (1727-1794), bispo *in partibus* de Lida, eleito bispo constitucional de Paris em 13 de Março de 1791. É de notar que depois destes acontecimentos, Robespierre mandou prender Gobel sob pretexto de entendimento secreto com os hebertistas a fim de espalhar o ateísmo – provavelmente os cristãos eram para Robespierre ateus, como o eram para os imperadores de Roma. O derradeiro grito de Gobel sobre o cadafalso foi «Viva Jesus Cristo!»; é, portanto, ao medo, e não à apostasia que se deve atribuir a sua renúncia pública ao ministério sacerdotal.

2 Robert-Thomas Lindet (1743-1823), a não confundir com o seu irmão Jean-Baptiste Robert (1746-1825), também ele convencional. Bispo convencional de Évreux, casou-se em Novembro de 1792 e votou a morte do rei. Não quis exéquias religiosas.

3 Pastor protestante.

4 *Les Actes du Gouvernement Révolutionnaire, 23 Août 1793 – 27 Juillet 1794*, compilação de documentos reunidos por Augustin Cochin, publicados pela Sociedade da História de França (série posterior a 1789) por Michel de Boüard; t. II, Paris, Honoré Champion, 1934, n.º 447, pp. 252-256.

5 Recapitulação das medidas anticatólicas da Constituinte e da Legislativa: interdição de votos religiosos, Constituição Civil do clero e supressão da remuneração aos padres que a recusem, enfim, medidas violentas de coerção.

6 Heróis da mitologia grega, autores de aventuras prodigiosas que ultrapassam a natureza humana. Apelar aos Hércules e aos Belerofontes, é pois libertar forças universais sem ser capaz de as dominar.

7 Diversas figuras da iniciação no mundo do esoterismo.

8 O Panthéon, *ci-devant* Igreja de Sainte-Geneviève.

9 Barruel, Augustin, *Mémoires Pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, t. V, pp. 129-132.

10 Pressense, Edmond de, *L'Église et la Révolution*, Paris, 1889, p. 34.

11 No seio da Montanha, facção de Jacques Hébert. Robespierre marcou-os com o nome de *exagérés*, por causa do exagero na imposição de medidas revolucionárias.

12 Pressense, Edmond de, *L'Église et la Révolution*, Paris, 1889, pp. 317-319.

IX
AS ARTES E A EDUCAÇÃO

1 A propósito do estado lamentável já não das artes, mas da instrução pública, ver o relatório de Henri Grégoire de 31 de Agosto de 1794, *Sur les Destructions Opérées par le Vandalisme*, na página 24: «A educação nacional oferece apenas escombros; restam-vos 20 colégios agonizantes; em perto de 600 distritos, apenas 67 têm algumas escolas primárias, e desse número, somente 16 apresentam um estado que, à falta de melhor, bem podemos classificar de satisfatório. Esta lacuna de seis anos quase fez desmoronar os costumes e a ciência.»

2 Alusão a Robespierre, que tinha regulado nos seus menores detalhes a festa muito recente do Ser Supremo (10 de Junho de 1794).

3 Então primeiro-ministro britânico; no dia 1 de Agosto de 1793, Barère tinha apresentado na tribuna da Convenção uma «carta inglesa» que descrevia um vasto complô fomentado por Pitt para desorganizar a França, pela manipulação dos câmbios, encorajamento à insurreição nas províncias. Esta carta era falsa (não fora desmascarada na época deste relatório de Chénier), mas, desde então, Pitt aparece nos discursos públicos como o centro e o instigador de todas as oposições ao regime.

4 Henri Grégoire (1750-1831); padre da diocese de Nancy, um dos principais artífices da Constituição civil do Clero; bispo constitucional de Blois, foi eleito deputado de Loir-et-Cher à Convenção; aprovou a execução de Luís XVI (ver o artigo sobre Grégoire em Kuscinski, *Dictionnaire des Conventionnels*, Brueil-en-Vexin, 1973); desaprovando a concordata, foi obrigado a demitir-se em 1801.

5 Abordamos aqui as categorias utilizadas pelo nazismo.

6 Tratar-se-ia da primeira invasão da Bélgica, de duração muito curta, em Setembro de 1792? Não, seria antes a efectuada pelos exércitos de Luís XV em 1742 durante a Guerra da Sucessão da Áustria: por isso, o redactor revolucionário censura ao rei de França por não ter colocado a Bélgica em regime de saque contínuo, ou melhor, o progresso em relação a esses tempos obscuros do despotismo consiste, segundo ele, em pilhar não somente sem vergonha, mas ainda ostentando nisso a sua vaidade e a sua honra; está aí patente o efeito regenerador da Revolução sobre homens libertados das grilhetas do fanatismo e da tirania.

7 Martel, Conde de, *Étude sur Fouché*, 157, festa da inauguração do busto de Brutus em Nevers; *ibid.*, 222, festa cívica em Nevers para honrar a coragem e os costumes; Dauban, *Paris en 1794*, Programa da Festa do Ser Supremo em Sceaux [As notas que se seguem são de Taine].

8 Bouchez; Roux, *op. cit.*, XXXII, 375 (Relatório de Robespierre, 18 de floreal, ano II). Danton tinha emitido exactamente a mesma opinião apoiado pelos mesmos argumentos na sessão de 22 de Frimário, ano II (*Moniteur*, XVIII, 654). «As crianças pertencem à República antes de pertencerem a seus pais (...). Quem me garantirá que estas crianças, trabalhadas pelo egoísmo dos pais, não se tornarão perigosas para a República? (...). E por que motivo a razão de um indivíduo nos deve importar diante da razão nacional? (...). Quem de nós ignora os perigos que pode produzir este isolamento permanente? E nas escolas nacionais que a criança deve sugar o leite republicano (...) A Republica é una e indivisível, a instrução pública deve também referir-se a este centro de unidade.»

9 Decreto de 30 de Vindemiário e de 7 de Brumário, ano II.

10 Duruy, Albert, *L'Instruction Publique et la Révolution*, pp. 164 a 172 (extractos de diversos alfabetos e catecismos republicanos). *Décret* de 29 de Frimário, ano II, secção I artigo 1, § 3; secção II, artigo 2; secção III, artigos 6 e 9.

11 *Moniteur*, XVIII, 351-359 (sessão de 15 de Brumário, ano II, relatório de M.-J. Chénier: «Fizestes leis; fazei costumes (...). Podeis aplicar à instrução pública e à nação inteira o caminho que Jean-Jacques Rousseau seguiu para *Émile*.»

12 Buchez; Roux, *op. cit.*, XXIV, 57 (Plano de Le Peletier de Saint-Fargeau lido por Robespierre na Convenção, 15 de Julho de 1793).

13 Buchez; Roux, *op. cit.*, XXXV, 220 (Instituições por Saint-Just).

14 Buchez; Roux, *op. cit.*, XXXI, 261 (sessão do 17 de Nivoso). O Comité apresenta a redacção definitiva dos decretos sobre a instrução pública, e a Convenção adopta o artigo seguinte: «Os jovens que, ao saírem das escolas do primeiro grau de instrução, não se ocupem do trabalho da terra, serão obrigados a aprender uma ciência, arte ou profissão úteis à sociedade. Senão, chegados à idade de vinte anos, serão privados, por dez anos, dos direitos de cidadão e a mesma pena será aplicada aos seus pais, mães, tutores ou curadores.»

15 Areeiros (N.T.).

16 Langlois, *Souvenirs de l'École de Mars*.

17 Archives nationales, AF. II, 57 (Despacho de Lequinio, Saintes, 1 de Nivoso, ano II): «Em todas as comunas, todos os cidadãos são convidados a celebrar o dia da *década* com um banquete fraternal que, servido sem luxo e sem aparato (...), faça esquecer ao homem esforçado as suas fadigas, e ao indigente a miséria que ele sofre, que leve à alma do pobre e do desafortunado o sentimento da igualdade e que o eleve à altura da sua verdadeira dignidade, que, no rico, abafe até o mais leve sentimento de orgulho e o germe de altivez e de aristocracia no funcionário público.»

18 «O Comité de Salvação Pública convida David, representante do povo, a apresentar-lhe os seus pontos de vista e os seus projectos sobre os meios de melhorar o vestuário nacional actual, e de o adaptar aos costumes republicanos e ao carácter da Revolução» (Decreto de 25 de floreal, ano II, *ibid.*, 5 de Prairial, ano II). Decisão de fazer gravar e colorir, em 20 000 exemplares, o modelo de vestuário civil e em 6000 os três modelos de vestuário militar, judiciário e legislativo.

19 Relato de Mme de Lavalette: Lavalette, *Mémoires*, I, 254; ela foi forçada a assistir às festas públicas e, em cada mês, às procissões patrióticas. «Fui aí muito maltratada pelas minhas companheiras, as raparigas do bairro, a filha de um emigrado, de um marquês e de uma mãe encarcerada, não devia partilhar a honra de estar com elas; achavam mal que ela não fosse colocada em aprendizagem (...). Hortense de Beauharnais foi posta em aprendizagem na costureira da sua mãe, e Eugène, em casa de um marceneiro no *faubourg* Saint-Germain.» Nas almas simples, o efeito do dogmatismo reinante é muito curioso: Archives nationales, AF, II, 135, petição dirigida a Garnerin, agente do Comité de Salvação Pública, por Ursule Riesler, criada do cidadão Eschtreich e presa com ele: «Ela pede ao cidadão Garnerin de fazer o favor de se interessar pela sua libertação; ela não viverá senão para fazer votos ao Ser Supremo por ele, uma vez que ele lhe resgatará a vida. Ele fornecer-lhe-á além disso os meios para se precipitar nos braços de um futuro esposo que é verdadeiramente republicano, de quem está grávida e que não deixará que ela conserve qualquer ideia das macaquices do fanatismo.»

X
AS ELEIÇÕES SOB A REVOLUÇÃO

1 Archives nationales, F 7, 3198. Depoimento de Vérand-Icard, eleitor de Arles, 8 de Setembro de 1791; *ibid.*, F 7, 3195. Carta dos administradores do distrito de Tarascon, 8 de Dezembro de 1791. Dois partidos defrontam-se nas eleições municipais de Barbentane; um, conduzido pelo abade Chabaud, irmão de um dos bandidos de Avignon, composto por três ou quatro burgueses e por «todos os pobres da região»; o outro, três vezes mais numeroso, compreendendo «todos os grandes proprietários, os bons rendeiros e artesãos, e tudo o que há de mais interessado na boa administração». Trata-se de saber se o abade Chabaud será *maire*. As eleições têm lugar em 5 de Dezembro de 1791. *Auto do Maire em Funções*: «Nós, Pierre Fontaine, *maire*, dirigimos a palavra a estes amotinados para os persuadir à paz. No mesmo instante, o denominado Claude Gontier, conhecido por Baoque, deu-nos um murro no olho esquerdo que o magoou consideravelmente e com o qual não vemos quase nada, e de seguida, conjuntamente com outros, saltaram-nos em cima, derrubaram-nos e arrastaram-nos pelos cabelos, continuando sempre a bater-nos desde da porta da igreja até à da casa comum.»

2 Archives nationales, F', 3229. Cartas do senhor Laurède, de 18 de Junho de 1791; do directório do departamento, de 8 de Junho, 31 de Julho e 22 de Setembro de 1791; da municipalidade, 15 de Julho de 1791. A municipalidade «deixa a libertação dos prisioneiros em suspenso durante seis meses, porque, diz ela, o povo está disposto a insurreccionar-se (sic) contra a sua saída.»

3 Entre os homens assassinados nas jornadas de 14 e 15 de Novembro, encontra-se um ourives, um procurador, um marceneiro, um tintureiro. «Esta cena deplorável, escreve o procurador-síndico, devolveu a calma à cidade».

4 Em Troyes, em 26 de Agosto, na maior parte das secções os revolucionários obrigam a decidir que os pais de um emigrado, designados como reféns e os signatários das listas realistas, não serão admitidos a votar: «O povo soberano, reunido em assembleia primária, não pode admitir a inclusão no número dos seus membros senão cidadãos puros e sobre os quais não se possa lançar a menor suspeita» (Decisão da secção da Madeleine). Sauzay, III, 47, 49 e seguintes. Em Quingey, em 26 de Agosto, Louvot, rendeiro das forjas de Châtillon, com uma centena dos seus operários munidos de bastões, excluiu do escrutínio os eleitores da comuna de Courcelles, como «suspeitos de incivismo». Archives nationales, F', 5217, Cartas de Gilles, juiz de paz do cantão de Roquemaure (Gard), de 31 de Outubro de 1792 e de 23 de Janeiro de 1793, sobre os procedimentos eleitorais aplicados no seu cantão: «Dutour deixou o seu cadeirão de presidente do clube para apoiar a moção de fazer esperar os impertinentes e os falsos patriotas (...).» A 4 de Novembro, fez contribuir os cidadãos, ameaçando-os de «cortar cabeças e destruir casas». Ele foi eleito juiz de paz. Um outro, Magère, aprovou a moção para fazer «erguer uma forca, desde que não fosse diante das suas janelas», e disse em pleno clube que, se se seguissem as leis, «jamais se faria alguma coisa de memorável». Foi eleito membro do directório do departamento. Um terceiro, Tournier, escreveu «que as doações são voluntárias, uma vez que os cidadãos deram apenas para salvarem as suas vidas». Foi eleito membro do conselho do departamento. Os cidadãos pacíficos tratam de pôr os seus móveis em segurança para empreenderem a fuga. Já não há em França qualquer resquício de segurança; o epíteto de aristocrata, de *feuillant*, de «moderado, acrescentado ao nome do cidadão mais honesto, é suficiente para o fazer espoliar e expô-lo a perder a vida (...). Eu insisto em ver como causa principal da anarquia a falsa ideia que se formou da soberania do povo».

5 Mortimer-Ternaux, V, 95, 109, 117, 120 (Escrutínio de 4 de Outubro, 11 157 votantes; de 22 de Outubro, 14 008; de 19 de Novembro, 10 225; de 6 de Dezembro, 7062).

6 Sauzay, III, 45, 48, 221. Babeau, Albert, I, 517. Lallie, *Le District de Machecoul*, 225. Ver em seguida a história das eleições de Saint-Affrique; em mais de 600 eleitores inscritos, o *maire* e o procurador-síndico são nomeados por 40 votos. O plebiscito de Setembro de 1795 sobre a constituição do ano III não reunirá mais do que 958 000 votantes; é que a repugnância pelo voto se mantém. «Em cem vezes que eu perguntei: Cidadão, como se passou a assembleia eleitoral do vosso cantão? Responderam-me noventa vezes: "Eu, cidadão! O que é que eu iria lá fazer? Irra! Eles têm muita dificuldade em entenderem-se." Ou: "Que quereis! Eram bem poucos; a gente honesta ficava em casa".» Meissner, *Voyage à Paris*, em finais de 1795).

7 Ver as actas das assembleias de Bouches-du-Rhône, do Hérault e de Paris. Discurso de Barbaroux na assembleia eleitoral de Bouche-du-Rhône: «Irmãos e amigos, a liberdade perece, se não nomeardes para a Convenção Nacional homens que levam no coração o ódio aos reis desde há quatro anos. Eu libertarei a França desta raça malfazeja, ou morrerei. Antes da minha partida, assinarei a minha sentença de morte, indicarei todos os objectos a que estou afeiçoado, todos os meus bens, e depositarei na secretária um punhal, será destinado a trespassar-me o coração, se eu por um momento for infiel à causa do povo» (Sessão de 3 de Setembro). Montléon, Guillon de, I, 135, Sauzay, III, 140.

8 Mortimer-Ternaux, IV, 52. Acta da assembleia eleitoral de Bouches-du-Rhône, discurso de Pierre Baille, de 3 de Setembro: «Não é livre aquele que procura esconder a sua consciência à sombra de um escrutínio. Os romanos nomeavam os seus tribunos em voz alta... Qual dentre nós quereria rejeitar uma medida tão salutar?» *Os tribunos da Assembleia Nacional fizerem tanto em favor da revolução quanto as baionetas dos patriotas*. Em Seine-et-Marne, a assembleia tinha primeiramente optado pelo escrutínio secreto; a convite dos comissários parisienses, Ronsin e Lacroix, ela recupera a sua primeira decisão e impõe o voto em voz alta por chamada nominativa.

9 *Mettre à la lanterne*: Durante a Revolução, enforcar alguém nos braços dos lampiões (N.T.).

10 Barbaroux, *Mémoires*, 570: «Num dia em que se procedia às eleições, fazem-se ouvir gritos tumultuosos: "É um contra-revolucionário de Arles, temos de o enforcar!" Com efeito, tinham detido um arlesiano na praça, tinham-no arrastado para a assembleia e faziam descer um lampião para nele o pendurarem.»

11 A carnificina dos famosos massacres de Setembro.

12 Em Troyes, dois *maires* eleitos recusam-se sucessivamente. Ao terceiro escrutínio, nesta cidade de 32 000 a 35 000 almas, o *maire* eleito obteve 400 votos em 555.

13 Taine, Hippolyte, *Les Origines de la France Contemporaine*, segunda parte *La Révolution*, La *Conquête Jacobine*, livro III *La Seconde Étape de la Conquête*, cap. III, números 1-3, Paris, Hachette, 1904.

14 Barruel, Augustin, *Memoires Pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, Hamburgo, 1799, t. V, pp. 139-143.

XI
DIVERSOS

1 Jérôme Péion de Villeneuve (1756-1794), eleito de Chartres pelo terceiro estado, passa naturalmente para a Constituinte; *maire* de Paris em Novembro de 1791, eleito do Eure-et-Loir à Convenção Nacional, é proscrito juntamente com os Girondinos; o fracasso das suas tentativas para sublevar as províncias face à Montanha condu-lo ao suicídio em Saint-Émilion.

2 Madame Royale, filha de Luís XVI e de Maria Antonieta.

3 Elisabeth, 1764-1794), *Infanta* de França; partilhou os infortúnios de seu irmão, a detenção dele nas Tulherias e depois no Templo, antes de acabar guilhotinada em Julho de 1794.

4 *Esele*: equivalente a *aisselle* – axila – provavelmente um dos erros de ortografia acima mencionados (N.T.).

5 Reminiscência bíblica; as potências do ar são os demónios: «Vós que estáveis mortos em resultado das faltas e dos pecados nos quais outrora vivestes, segundo as leis deste mundo, segundo o princípio do império do ar» (Ep 2, 1-2).

6 Provável alusão à Comuna de 1871.

7 Alusão ao voto de consagração da França à Virgem Santa por Luís XIII, em 15 de Agosto de 1638.

8 Existe um *Office des décades, ou discours, hymnes et prières en usage dans les temples de la Raison*, por Chénier, Dusaussoir, Dulaurens, etc. (nota de Mercier).

9 Marat proclamava que era preciso cortar em França «260 000 cabeças».

10 Trata-se dos convencionais girondinos.

11 Pentarca, palavra derivada do grego, significando governo de cinco, ou os cinco directores.

12 Espécie de cópia de uma Isis egípcia, ela espremia os seios com as mãos, com toda a força, para fazer sair deles água e vinho – a cor vermelha do líquido que jorrava desta divindade assimilava-a excessivamente à guilhotina, o ídolo formidável a quem os grandes sacerdotes do culto revolucionário vinham prestar o seu tributo diário de carne humana.

ÍNDICE

Prefácio (Fr. Renaud Escande, O.P.) 5

PRIMEIRA PARTE – OS FACTOS

Capítulo I – A Secularização dos Bens da Igreja: Significado Político e Consequências Económicas (Pierre Chaunu) 7
Capítulo II – O 14 de Julho de 1789: Espontaneidade om Premeditação (Jean-Pierre Brancourt e Isabelle Brancourt) 18
Capítulo III – O Massacre de 10 de Agosto (Ghislain de Diesbach) 40
Capítulo IV – A Revolução Intermitente: Fragmentos Intempestivos de Historiografia Pós-Revolucionária (Grégory Woimbée) 50
Capítulo V – Luís XVI e a Revolução da Soberania 1787-1789 (Jean-Christian Petitfils) 70
Capítulo VI – A Morte de Luís XVI (Henri Beausoleil) 84
Capítulo VII – O Meu Nome era Marie-Antoinette Lorraine d'Autriche (Jacques Charles-Gaffiot) 109
Capítulo VIII – Paixão e Calvário de um Menino Rei de França (Padre Jean Charles-Roux) 132
Capítulo IX – Saint-Just Fascista? (Frédéric Rouvillois) 152
Capítulo X – A Perseguição Anti-Religiosa (Jean de Vigueire) 176
Capítulo XI – A Guerra da Vendeia: Guerra Civil, Genocídio, Memoricídio (Reynald Secher) 187
Capítulo XII – O Vandalismo Revolucionário (Alexandre Gady) 208
Capítulo XII – Bibliotecas e Revolução Francesa (Jean Dumaine) 217
Capítulo XIV – E a Armada Real foi Destruída? (Tancrède Josseran) 235
Capítulo XV – A Questão do Direito Revolucionário (Xavier Martin) 250
Capítulo XVI – A Divisão Revolucionária do Território, entre Utopia e Tecnocracia (Christophe Boutin) 267
Capítulo XVII – Revolução, Metereologia, Subsistências 1787-1789 (Emmanuel Le Roy Ladurie) 276
Capítulo XVIII – A Iconografia Contra-Revolucionária (Bruno Centorame) 287
Capítulo XIX – Bonaparte e a Revolução Francesa (Jean Tulard) 302
Capítulo XX – A Herança do Terror no Século XIX (Marc Crapez) 311
Capítulo XXI – As Incidências da Revolução Francesa: um Requisitório (Dominique Paoli) 317
Capítulo XXII – Da Revolução Francesa à Revolução de Outubro (Stéphane Courtois) 328
Capítulo XXIII – Os Judeus e a Revolução Francesa (Michaël Bar Zvi) 335
Capítulo XXIV - «Liberdade, Igualdade, Fraternidade» ou a Impossibilidade de ser Filho (Fr. Jean-Michel Potin, O.P.) 345
Capítulo XXV – Festejar-se-á o Tricentenário da Revolução? (Jean Sévillia) 358

SEGUNDA PARTE – O GÉNIO

Capítulo I – Malesherbes, Advogado da Tolerância e Inventor dos Direitos do Homem (Jean des Cars) 368
Capítulo II – Rivarol, «o Tácito da Revolução» (Arnaud Odier) 374
Capítulo III – Joseph de Maistre (Pierre Glaudes) 391
Capítulo IV –Verdadeira Luz e Falsas Luzes. Louis de Bonald, um Pensador das Bases 1754-1840 (Jacques Alibert) 401
Capítulo V – Chateaubrian: o *Enchanteur* contra os Panfletários. Uma Estética do Desgosto (Sarah Vadja) 420
Capítulo VI - Balzac, Crítica Orgânica da Revolução Francesa (Jacques de Guillebon) 434
Capítulo VII – Donoso Cortés, Observador da Revolução na Europa (Frédéric Morgan) 441
Capítulo VIII – O Sentido Metafísico da Revolução na Obra do Filósofo. Antoine Blanc de Saint-Bonnet 1815-1880 (Jonathan Ruiz de Chasternet) 456
CapítuloIX – O outro Baudelaire (Pierre-Emanuel Prouvost d'Agostino) 476
Capítulo X – Barbey d'Aurevilly e a Revolução Eterna (Pascale Auraix-Jonchière) 501
Capítulo XI – Léon Bloy ou os Paradoxos de um Imprecador (Jean-François Galinier-Pallerola) 511
Capítulo XII – Nietzsche contra o Instinto Democrático (Paul-Augustin d'Orcan) 523
Capítulo XIII – Villiers de Lisle-Adam, um Olhar Cavalheiresco sobre as Revoluções Contemporâneas (Alain Nery) 545
Capítulo XIV – Hippolyte Taine ou a Revolução Francesa considerada na sua Unidade sobre as Origens da França Contemporânea 1876-1894 (Fr. Renaud Silly, O.P.) 551
Capítulo XV – Augustin Cochin e a «Nova História» da Revolução (Philippe Lavaux) 562
Capítulo XVI – Jacques Bainville. A Revolução Francesa não aconteceu (Dominique Decherf) 571
Capítulo XVII – Charles Maurras (Stéphane Giocanti) 578
Capítulo XVIII –Charles Péguy: Revolução, República, Democracia (Rémi Soulié) 584
Capítulo XIX – A Revolução «a retomar» ou o Sonho Desapontado de Georges Bernanos (Bernard Fixes) 590
Capítulo XX – O Terror pela Piedade: Hannah Arendt e a Revuloção (Fabrice Adjadj) 606

TERCEIRA PARTE – ANTOLOGIA

Capítulo I – Instalação do Terror: as Jornadas dos dias 5 e 6 de Outubro de 1789 618
Capítulo II – Setembro de 1792 627
Capítulo III – O Processo de Luís XVI 638
Capítulo IV – As Guerras da Vendeia, Lyon, Toulon 651
Capítulo V – Teorias Políticas 670
Capítulo VI – Psicologia Revolucionária 686

Capítulo VII – Guerra e Revolução 691
Capítulo VIII – Perseguições Religiosas 703
Capítulo IX – As Artes e a Educação 716
Capítulo X – As Eleições sob a Revolução 729
Capítulo XI –Diversos 738

NOTAS 751